مذكرات وشهادات

الياس مرقص
حوارات غير منشورة

أجراها طلال نعمة





المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

هذا الكتاب

الياس مرقص أحد المثقفين العرب البارزين الذين كانت لهم مساهمات لافتة وجريئة ومتعددة الجوانب في الفكر العربي المعاصر، وبالتحديد في الفكر السياسي. وكان، إلى جانب صديقه ياسين الحافظ، من النفر العربي القليل الذي حاول أن يقيم وشيجة متينة بين القومية العربية والنظرية الماركسية. وكان هذا المشروع المعرفي والسياسي جريئًا بمعايير ستينيات القرن المنصرم وسبعينياته؛ هذه الحقبة التي شهدت صعود أفكار اليسار والكفاح المسلح والتحرر الوطني والثورة الاشتراكية.

ولد الياس مرقص في اللاذقية في عام 1929، وسافر إلى بلجيكا في أول بعثة تعليمية سورية بعد الاستقلال، فنال الإجازة في علم الاجتماع، وعاد إلى بلاده ليعمل في سلك التعليم. وطوال حياته استغرق في الكتابة والترجمة والمجادلات الفكرية، وكانت محصلة ذلك مخزونًا من المعارف الفلسفية والسياسية واللغوية والأدبية. وهذا الكتاب الحواري هو رحيق هذه المعارف كلها وخلاصتها المكثفة، وهو، إلى ذلك، سيرة وافية لالياس مرقص، وجولة في شعاب الفكر والدين والفلسفة والاجتماع والفن والتاريخ.

السعر: 14 دولارًا

ISBN 978-9953-0-2865-1

9 789953 028651

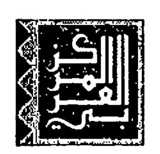


الياس مرقص
حوارات غير منشورة

أجراها طلال نعمة

الياس مرقص
حوارات غير منشورة

أجراها طلال نعمة



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الفهرسة أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

مرقص، الياس، 1929-1991.

الياس مرقص: حوارات غير منشورة / أجراها طلال نعمة.

383 ص. ؛ 24 سم. - (يوميات ومذكرات)

يشتمل على فهرس عام.

ISBN 978-9953-0-2865-1

1. مرقص، الياس، 1929-1991 - مقابلات. 2. الماركسية. 3. الشيوعية.
4. الاشتراكية. 5. القومية. 6. البلدان العربية - السياسة والحكومة - القرن 20.
أ. العنوان. ب. نعمة، طلال. ج. السلسلة.
320.5

العنوان بالإنكليزية

Elias Murqus: Unpublished Interviews

by Talal Neemeh

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر



شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 0097444199777 فاكس: 0097444831651
جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، تشرين الثاني/ نوفمبر 2013

المحتويات

تقديم
من الماركسية إلى الماركسية القومية

صقر أبو فخر(*)

شهد العرب خلال القرن العشرين نكبات عدة شديدة الوطأة والتأثير، وعصفت بالعالم العربي زلازل مصيرية هائلة، لكن البلدان العربية شهدت في الآن نفسه تغيرات مهمة على الصعد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، تُوّجت أخيرًا بالانفجار الكبير منذ شتاء 2010 فصاعدًا. وخلال جميع تلك المراحل لم يستسلم العرب لنكباتهم قط، ولم يهضموا عقابيلها المرّة البتة. لكنهم لم يُحسنوا، في الوقت نفسه، إدارة ثوراتهم ودولهم ومجتمعاتهم.

كان الفكر القومي العربي الذي انتعش على المستوى النظري وعلى المستوى العملي بعد سقوط مملكة فيصل الأول في دمشق في عام 1920 قد بدأ يهتز بقوة بعد نكبة فلسطين في عام 1948. وما كادت تفصيلات الهزيمة في عام 1967 تتكشف للجميع، حتى كانت الحركات السياسية القومية قد فقدت جانبًا مهمًا من جاذبيتها الفكرية والتنظيمية جرّاء الصراع الناصري – الشيوعي في العراق، وسقوط الوحدة المصرية – السورية في 28/ 9/ 1961، واندلاع الحرب اليمنية، وكارثة الهزيمة نفسها. وفضحت هزيمة 1967 ما كان

(*) باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

مستورًا في النُظُم العربية، أي تخلّفها العلمي والمعرفي والإداري والتنظيمي، علاوة على هشاشتها الاجتماعية وتقليديتها الفكرية. وأطلقت هزيمة الخامس من حزيران/يونيو 1967 موجة غاضبة جديدة من النقد الذي طاول كل شيء تقريبًا: المجتمع وأنظمة الحكم والأفكار معًا. وبدأت الأفكار الجديدة الداعية إلى التحرر الوطني والقومي والاجتماعي تُدشّن وعيًا نقديًا جديدًا في العالم العربي بأسره، وانتعش الفكر النقدي الجديد الذي تجرّأ على نقد الناصرية والقومية العربية والشيوعية، وخصوصًا الماركسية – اللينينية ذات الطراز الستاليني السوفياتي. وفي خضم هذا العصف الفكري والثقافي كانت أفكار الثورة الاشتراكية والكفاح المسلّح والعنف الثوري تتصاعد وتنتشر من مشرق العالم العربي إلى مغربه وحتى إلى خليجه (البحرين وظفار واليمن الجنوبي). وكان من أبرز علامات العصر الجديد تحوُّل مجموعات وأفراد من الحركات السياسية القومية إلى ماركسية (غير سوفياتية). فاليسار العربي الجديد الذي انبثق في أواخر ستينيات القرن المنصرم لم يظهر في سياق تحولات اليسار الشيوعي القديم، ولم يكن للشيوعيين القدامى أي تأثير فيه، بل ظهر نتيجة الهزة العميقة التي أحدثتها هزيمة 1967، وكانت الماركسية، في هذا السياق، ملجأ أيديولوجيًا بعد أن تخلخلت ركائز الفكر القومي بنسختيه البعثية والناصرية.

لم يشذ الياس مرقص، وصديقه ياسين الحافظ أيضًا، عن هذا السياق على الإطلاق. فياسين الحافظ الذي بدأ بعثيًا في مسقطه في دير الزور، وصار شيوعيًا في جامعة دمشق في عام 1955، ثم عاد إلى البعث، حاول أن «يُمركِس» فكرة القومية العربية في داخل حزب البعث نفسه حين صاغ «التقرير العقائدي» الذي استند إليه كراس «بعض المنطلقات النظرية» التي تبناها المؤتمر القومي السادس للحزب في 5/10/1963، لكنه لم يلبث أن خرج من هذا الحزب ليؤسس مع حمدي عبد المجيد وحمود الشوفي وعلي صالح السعدي وآخرين حزب البعث العربي الاشتراكي اليساري، ثم حزب العمال الثوري العربي، وليشغل مقرر قيادته القومية طوال حياته. أما الياس مرقص فأراد أن يُعيد الاعتبار إلى الفكرة القومية وتحديدًا فكرة الأمة في صفوف

الشيوعيين، فاتهمه حزبه (الحزب الشيوعي السوري) باعتناق الناصرية وخيانة الشيوعية. وفي خضم هذه الانشقاقات والمجادلات والسجالات الماركسية كان الياس مرقص حاضرًا بقوة، وتمكّن من أن يحفر لنفسه خطًا فكريًا مميزًا ومختلفًا في آن.

شغلت المسألة القومية، بوصفها واحدة من أهم مسائل الواقع العربي ببعديه التاريخي والعالمي، موقعًا مهمًا في فكر الياس مرقص، وركّز انتقاده الشديد على الماركسية الدوغمائية والفكر القومي في آن. وتتبع في مؤلفاته مواقف الماركسيين العرب من مسألة الاستعمار والإمبريالية، والاستقلال السياسي والتحرر من التبعية، ومواقفهم من قضية الاندماج القومي والوحدة العربية، ومن الصراع العربي – الصهيوني... إلخ. وكانت قضية الوحدة العربية هي قضية القضايا في فكره، إذ كان يعتقد أن لا طريق للتقدم والتحرر العربيين من دون تحقيقها، وأن تحقيقها لن يتم إلا من خلال سيرورة تاريخية كاملة، سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية. ومن معايشته فشل تجربة الوحدة المصرية – السورية اعتبر مرقص أنّ العرب لن يتقدموا ثانية في طريق الوحدة العربية ما لم تتمكن قوى الثورة العربية من إعادة بناء الوعي القومي على أسس إنسانية وعلمانية وعقلانية وديمقراطية، وما لم تضع قضية الوحدة في محور عملها الاستراتيجي، وما لم تعِ أنّ السيرورة الوحدوية هي حركة الأمة وليست مقصورة على طبقة أو فئة أَو حزب، وأنها، بالتالي، صيحة احتجاج جماعية ضد التأخر والتجزئة والهيمنة الإمبريالية والاحتلال الاستيطاني الصهيوني.

من خيبات الياس مرقص أن الوقائع كثيرًا ما كانت تسبق أفكاره؛ ففي النصف الأول من ستينيات القرن المنصرم شُغل بنقد ستالين والستالينية، بينما كان نقد الستالينية قد انتهى في أوروبا بعد تهتك المثال السوفياتي إبان حوادث المجر والقضاء على حكومة إيمري ناجي في عام 1956 (أُعدم ناجي في عام 1958)، وفي أثناء القضاء على الحركة الإصلاحية في بولونيا بقيادة فلاديسلاف غومولكا في عام 1956 أيضًا. لكن مرقص الذي كان يدرك ذلك

استأنف تفكيك الستالينية العربية الممثلة بمنظومة الأحزاب الشيوعية العربية «المسفيّتة» التي بدأت أيديولوجيتها تهتز بعد النكسة، لتقترب أكثر فأكثر من المقاربة اليسارية الجديدة للمسألة القومية في التحرر القومي والاجتماعي، فكتب مرقص في هذا السياق منتقدًا الحركة الشيوعية العربية، وتحديدًا الحزب الشيوعي السوري، «مصفيًا» حسابًا ثقيلًا مع تاريخه كله. وسيدعو ماركسيته بماركسية عربية تمييزًا لها من الماركسية الشيوعية الرسمية التابعة للاتحاد السوفياتي. وعُني مرقص بالبحث عن إطار مشترك للشيوعية (غير الستالينية) والقومية (الناصرية خصوصًا) لتجاوز عقابيل الصراع الدامي الذي نشب في العراق في عام 1959 بين القوميين والشيوعيين. لكن هزيمة 1967 دهمت الجميع وجعلت مثل هذا البحث متقادمًا. ومهما يكن الأمر، فإن الياس مرقص الشيوعي ظل حتى آخر يوم من حياته خارج الإطار التقليدي للشيوعيين العرب؛ إذ دافع عن بوخارين الذي كان يصفه بأنه الأمين على خط لينين، بينما كان يرى تروتسكي وستالين مجرد مجنونين. وخاض معاركه الفكرية ضد الشيوعيين لأنهم، بحسب رأيه، لم يفهموا ماركس بل شوّهوا أفكاره. وكانوا بالنسبة إليه نموذجًا للماركسيين الذين لم يقرأوا ماركس. وكان يتطلّع في خضم معاركه السجالية ضد الدوغمائية، وضد قطرية الجماعات الماركسية، وضد القومية المثالية المعادية للاشتراكية، إلى صوغ ماركسية – لينينية عربية، أي نظرية قومية واشتراكية معًا. ولهذا اتهمه خصومه بأن نقده الستالينية والأحزاب الشيوعية العربية قدّم سلاحًا دعائيًا وفكريًا للتيارات القومية العربية المناوئة للشيوعية، وكذلك قدّم نقده القومية العربية سلاحًا موازيًا للشيوعيين. وفي ثنايا هذه الفاعلية النقدية يُحسب لمرقص في منظور التطورات اللاحقة في الفكر الاجتماعي والسياسي العربي المهتم بالتحول من التسلطية إلى الديمقراطية أنه أول من استخدم مصطلح المجتمع المدني بمفهومه الكلاسيكي الهيغلي، أي المجتمع البرجوازي، بعد إهمال هذا المفهوم وتهميشه في الفلسفة السياسية الحديثة بعد غرامشي، وغيابه عن الأدبيات الماركسية، كما يحسب له تقديم حركة الإصلاح الديني في أوروبا، أول مرة في الفكر العربي الحديث، في إطار نقدي يرتبط بقضايا التحول العربي. وبهذا المعنى فإن الياس مرقص ظل، في

الأحوال كلها، مستقل التفكير. وحين توفي في 26/ 1/ 1991 غداة الحرب الأميركية على العراق، وغداة اندثار الاتحاد السوفياتي، كان يطوي بموته حقبة مديدة وصاخبة ومثيرة.

قصة الكتاب

في أوائل ثمانينيات القرن العشرين، وعلى الأرجح في عام 1983، عثر طلال نعمة، وهو شاب سوري يساري، على كتاب **نظرية الحزب عند لينين والموقف العربي الراهن**. ومع أن مرقص كتب هذا الكتاب في عام 1969 وصدر في آذار / مارس 1970 عن دار الحقيقة في بيروت، إلا أن الكتاب كان ينتمي إلى زمن مضى وإلى حقبة انتهت في عام 1982 بخروج المقاومة الفلسطينية من لبنان، وباندثار وعود الكفاح المسلّح الفلسطيني والعنف الثوري الأممي، وباندلاع حروب الطوائف والمذاهب في لبنان وسورية (حوادث حماة) بأبشع صورها. ومع ذلك كان لهذا الكتاب أثر مهم في تفكير الشاب طلال نعمة، وفي تكسير البدهيات لديه، جعله يُعيد النظر في الأفكار التي اعتنقها بصفته يساريًا ثوريًا. وعلى الفور أخذ يبحث عن كتب الياس مرقص الأخرى، الأمر الذي قاده إلى التفتيش عن الكاتب نفسه، فوجده مقيمًا في اللاذقية على الشاطئ السوري. وهكذا تطورت بينهما علاقة ممتدة غمرها نقاش متشعب وعميق، وكان من شأن نتائج هذه العلاقة أن طلال نعمة طلّق العمل السياسي المباشر وانصرف إلى تنفيذ فكرة حيوية راودته كثيرًا آنذاك، وهي إعادة طبع مؤلفات الياس مرقص كلها، المنشورة والمخطوطة، وجمع دراساته ومقالاته المتناثرة في المجلات والصحف ريثما يحين أوان نشرها على الناس. غير أن السرطان لم يلبث أن دهم جسد الياس مرقص وراح يفتك به، ما جعل هذا المشروع يتوقف جراء سفر مرقص إلى فرنسا للعلاج. وعندما عاد تبيّن أن مرضه خطير، وأيامه ليست طويلة. فما كان من طلال نعمة، والحال هذه، إلا أن اقترح على الياس مرقص إجراء حوار مُسهب يلخص تجربته في الحياة، ويعرض سيرته السياسية والفكرية، وسجالاته الجريئة ومجادلاته المميزة. واستغرق هذا الحوار نحو شهرين، وجرى في منزل مرقص في اللاذقية في

عام 1990، وكانت آلامه تتفاقم بالتدريج في تلك الأثناء. ومع ذلك استمر في الكلام أمام مُحاورِه وأمام آلة التسجيل، وبلغ مجموع ساعات التسجيل نحو خمس وستين ساعة. وما إن انتهى الحوار حتى كان الياس مرقص يدخل في طور الغيبوبة المتقطعة، وفي أثناء صحواته القليلة كان لا يكف عن الاستفسار عن غورباتشوف والبيريسترويكا ومسرحية «حفلة سمر من أجل 5 حزيران» لسعد الله ونوس. هذا ما رواه صاحب الحوار طلال نعمة. وفي ما بعد قبعت أشرطة التسجيل لدى طلال نعمة نحو عشر سنوات إلى أن قُيِّض لها أن تخرج من الأدراج المعتمة إلى بياض الورق حين وافق «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، بلا تردد، على نشر هذا الحوار وفاءً لاسم هذا المفكر المتفرد، وخدمة للفكر النقدي العربي، وللمواطن العربي المهتم باكتشاف مسارات تاريخية مغايرة في الفكر العربي المعاصر.

هذا الكتاب هو نصف ما جرى تسجيله على وجه التقريب، وهذا أمر لا بد منه، لأن أصول التحرير تقتضي حذف التكرار وإزالة الزوائد الكلامية وجعل النص رشيقًا بعد أن تُنفَض عنه الاستطرادات التي لا لزوم لها. فالتحرير هو فن الحذف. وكانت عملية تحرير التسجيل الشفوي شاقة بسبب مشكلات التفريغ المألوفة من ناحية الأخطاء الشائعة في كتابة الأسماء وما شاكل ذلك، وارتد بعضها إلى جملة مرقص الطويلة بوصفها جملة فكرية مركّبة ومعقدة تختزل كثافته الفكرية وامتدادها واستطرادها وتشبعها بمعارف كثيرة في شتى حقول الفكر والفلسفة والمعرفة واللغة والاجتماع والتاريخ والسكان والجغرافيا وفلسفة العلم، وحتى الرياضيات. ومما لاريب فيه أن مرقص هو من أبرز المثقفين الموسوعيين بين أفراد جيله، ولا يضارعه في ذلك إلا قلائل مثل المفكر نديم البيطار. وكان مرقص حين يتحدث في أي نظرية عامة لهذه العلوم، وحتى في بعض اختصاصاتها، يبدو دومًا كأنه متخصص بها. وبتحليل البنية العميقة لنصوصه تشتغل رؤية منهجية غير مألوفة في الفكر العربي الحديث في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وهي الرؤية التكاملية العابرة للاختصاصات. ولهذا فإن لمرقص أهميته في تاريخ النظر المنهجي العربي على مستوى العلوم الاجتماعية. فما كان يبحثه المؤرخ والسوسيولوجي

والاقتصادي والمتخصص بالعلوم السياسية، كان مرقص يبحثه بشكل مركّب، ليرفع اختبار منهجية الاختصاصات العابرة إلى ذروتها في الفكر العربي الحديث.

بسبب الأخطاء والنواقص في عملية تفريغ أشرطة التسجيل قمتُ في أحيان كثيرة جدًا، بإعادة كتابة بعض الفقرات بما تيسّر لي من القدرة على فهم المقصود إليه من الأفكار والمعاني التي كان الياس مرقص يُمليها على المُحاوِر. ولم يكن ثمة أي طريقة أخرى لإنجاز هذا الحوار بالصورة السليمة إلا هذه الطريقة، أو إعادة تكليف مَن له دراية بحرفة تفريغ الأشرطة كي يُعيد تفريغها مجددًا، وهذا الأمر فيه مضيعة للوقت، والفائدة منه قليلة في نهاية المطاف. ووجدت، في جانب آخر، أن أجوبة الياس مرقص طويلة جدًا في بعض الحالات؛ فأحد الأجوبة امتد على عشرات الصفحات، ما يعني أن الياس مرقص تُرك يتكلم لساعات وحده من دون أن يتدخل المحاوِر ليقطع عليه استرساله ورتابة الأجوبة الطويلة. وهنا اضطررت إلى تقسيم هذه الأجوبة إلى فقرات مترابطة، وفصلت بينها بأسئلة إضافية من شأنها أن تُصبح خفيفة الوقع على القارئ العربي. وبهذا المعنى أكون قد شاركت طلال نعمة الحوار بطريقة غير مباشرة، وشاركت الياس مرقص في صوغ أجوبته ولو جزئيًا.

إنّ أسلوب الياس مرقص في هذا الحوار صعب على العموم، والفقرات كانت مرتبكة إلى حد كبير لأنه يخرِّقها بالجمل الاعتراضية والشروح والإيضاحات، ويستطرد كثيرًا في عرض أفكاره كأنه يخشى من أن تفلت منه المعاني والعبارات والأمثلة، حتى إنه ينسى أحيانًا أين بدأ. ومعظم فقرات هذا الحوار تبدأ بفكرة محددة وتنتهي بفكرة أخرى بعيدة عنها أو مغايرة لها، علاوة على أنه يبدأ الكلام ولا يُنهيه، ويبقى المعنى ناقصًا. أما وأن الأمر لم يكن على المستوى الاحترافي بتاتًا، فقد كنتُ كمن يفتّش بالسراج في ليل عاصف عن المعنى المتواري خلف الكلمات والعبارات كي أتمكّن من ربط الجمل والفقرات بطريقة تفصح عن المحتوى الذي يريده الياس مرقص. وكانت مهمّة شاقّة جدًا. وكل ما كان يحتاج إليه هذا الحوار هو إضافة كلمة هنا أو هناك، أو

حذف عبارة، أو شطب الاستطراد كي تستقيم المعاني وتصبح الأفكار واضحة جلية، وهذ ما فعلناه بالتحديد استنادًا إلى كتبه المنشورة ومقالاته المبثوثة في مجلّة الوحدة وفي مجلّة **الفكر العربي** أو في مجلّة **دراسات عربية** أو مجلة **الواقع** وغيرها. ولعل المرض اللعين أثر سلبًا في ترابط أفكار الياس مرقص وانسيابها منطقيًا.

هذا الكتاب قسمان: **الأول**، سيرة شخصية وسياسية، **والثاني**، جولة ممتعة في قضايا الفكر والفلسفة والدين والتاريخ والثقافة والسياسة وغيرها. وعلى الأرجح، فإن بعض الموضوعات التي مضى عشرون عامًا على تسجيلها قد بات اليوم خارج النقاش، مثل البيريسترويكا وانهيار الاتحاد السوفياتي وستالين ولينين والقضايا التي أثارتها ثورة أكتوبر الاشتراكية في عام 1917 ومواقف روجيه غارودي وألتوسير وتجربة الجماهيرية في ليبيا ومحتويات الكتاب الأخضر... إلخ. وربما هناك من يستنتج في أثناء قراءته موضوعات هذا الكتاب أن الياس مرقص تخلّى عن الماركسية، وانتهى إلى التأمل والنظر في مسائل الروح والدين والله وغيرها، لكنني لا أعتقد صحة هذا الاستنتاج على الإطلاق، حيث كانت له آراء في هذه المسائل كلها، وما برح، حتى موته، مرددًا أن مثله الأعلى ليس العلم، على ما كان يقوله الماركسيون، بل الحقيقة. والأمر المهم لديه هو الإنسان؛ الإنسان العادي المؤمن الذي يعيش حياته بحسب مصالحه اليومية. وكانت حرية الضمير هي المبدأ الرئيس في تفكيره، وكان، من بين أقرانه الماركسيين، الوحيد الذي دعا مبكرًا إلى فهم مختلف للدين، لا باعتباره أفيونًا للشعوب، بل ظاهرة اجتماعية أولًا وأخيرًا. وكثيرًا ما تساءل الياس مرقص تساؤلًا استنكاريًا عن سبب عداء الماركسيين والتقدميين والليبراليين للدين، ورفض أن يكون الكادحون هم الأخيار، بحسب التقاليد الشيوعية، والرأسماليون هم الأشرار.

لم يكن الياس مرقص قائدًا سياسيًا، بل مفكرًا مشاكسًا ومعترضًا ومخالفًا للتيار الرئيس في الحركة الشيوعية العربية. كان مفكرًا يشتغل بالسياسة خلافًا لخالد بكداش أو فرج الله الحلو اللذين كانا سياسيين يشتغلان ببعض قضايا

الفكر. وظل، ولا سيما في مرحلة نضجه في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، قلقًا وحائرًا بين الفلسفة والسياسة، لكنه لم يتمكّن من أن ينجز أي نص فلسفي، ولم يصبح، ولعله لم يرغب، في أن يكون سياسيًا. لكنه، بين هذا وذاك، كان مفكرًا حرًا حاول دائمًا أن يبني الحقيقة السياسية على الحقيقة الفلسفية، فاجتهد في سبيل إعادة تأسيس العقلانية في الفكر العربي المعاصر، وإعادة بناء الوعي العربي، والارتقاء به من وهدة التأخر إلى مستوى العصر الحديث[1].

بين يدي الكتاب

شُغل الياس مرقص بمقولات عصر النهضة العربي التي اعتقد كثيرون أن عهد جمال عبد الناصر قد طواها. أما المقولات التي تصدّى لها في هذا الحوار، أو تحرّش بها، فهي: الحرية، الاستبداد، الأمة، الشعب، الوطن، المجتمع، الحقوق المدنية، الدستور، الحريات السياسية، العَلمانية، الديمقراطية، التقدم، الثورة ... وغيرها. وكان يفرّق بين التقدم و التغير، فليس كل تغيّر تقدمًا، وليس كل تحوّل تقدمًا، لأن فكرة التقدم، بحسب مرقص، تفترض الذهاب إلى الأمام، أي التغير نحو الأرقى. أما فكرة التحول فهي التحول من حال إلى حال. فعكس التقدم هو التقهقر ، بينما التغير الذي يفترض الحركة والصيرورة، فعكسه هو السكون والركود. وثمة فارق آخر بين الثورة والتقدم هو أن الثورة انقلاب. والثورة هي الدرجة الأولى على سلّم التقدم إلى الأمام، أي التاريخ. لكن الثورات لم تحول الأرض جنة. وعلاوة على ذلك يرفض الياس مرقص فكرة الزمان الدوراني، ويقول إن قانون البشرية هو الارتقاء المتدرج، وليس صنع الجنة على الأرض. ويلاحظ مرقص أن الفكر العربي الحديث لم يُعنَ بفكرة التقدم، بل تمسك بفكرة الثورة. وهناك أسس لاهوتية لفكرة التقدم، أولها «الخلق الإلهي» الذي هو، في جوهره، صعود من العدم إلى التكوين، ويستند في هذا الشأن، إلى أرنست بلوخ في كتابه فلسفة عصر النهضة الذي

---

(1) انظر: جاد الكريم الجباعي، جدلية المعرفة والسياسة: حوار مع الياس مرقص (دمشق: دار حوران، 2011).

يقول فيه: «إذا كان الله خلق العالم من العـدم، فإن العدم في هذه الحال مادة».
والعالم، بحسـب رأيه، وجود وعدم، بينما الله وجود بلا عدم، وتاريخ البشـرية هو صـراع بين الوجود والعدم. والثورة لديه تعني التحول، أي الانتقال من حال إلى حال، أو من نظام اجتماعي إلى نظام اجتماعي آخر. أما الانتفاضة فهي غير الثورة، إنما هـي احتجاج على نقصان العدالة أو الحريـة، وربما هي التطلع إلى السـلطة. وهذان المعنيان منفصلان؛ فجميع الانتفاضـات مثل «ثورة العبيد» في روما التي قادها سـبارتاكوس، أو «ثـورة العبيد» في الصين التـي قادها يونوس، انتهت الى الفشل. وكذلك انتفاضة الفلاحين الألمان التي قادها توماس مونزر، انتهت أيضًا إلى الفشـل. غيـر أن بعض الانتفاضـات كان ينتصـر موقتًا، ويوزع المنتصرون الأراضي على الفلاحين. لكن، بعد نحو خمسـين سنة، تعود الأمور إلى مـا كانت عليـه. أما أول ثـورة منتصرة فهـي الثـورة البرجوازيـة، لأن طبقة كادحة تملك وتعمل في الوقت نفسـه هـي من أطلقها. بينما ثـورات الكادحين غير المالكين وثورات الفلاحين والبدو كلها كانت تنتهي إلى الفشل.

يعتقد الياس مرقص أن مشكلتنا كعرب لا تكمن في سيطرة «الفكر الديني» علينـا كما يرى كثيرون، بل في عدم وجود فكر دينـي حقيقي، لأن الفكر الديني من أهم ظواهـر تاريخ أوروبا وتاريـخ الثقافة العربية أيضًا. والفلسـفة الأوروبية الحديثـة لها مصـدران: أفلاطون والمسـيحية. وديـكارت نفسـه لا يمكن فهمه من دون المسـيحية واليهودية، وكذلك كانط. والسـؤال الأكثـر تواترًا في تاريخ الفلسـفة الأوروبية هو الله؛ وجود الله ومعنى اللـه ودور الله ... إلخ. وكثيرون من العلماء ظهروا في سياق الثقافة اللاهوتية على غرار دالتون ومندل. ويضيـف مرقص: القـرآن ليس نظريـة علمية، ولا يمكـن أن يقدم أي خطـاب ديني إلهي نظريـة علمية. فـإذا كان المطلـوب مقارنة كتـب الوحي بكتب العلـوم والآداب والفلسـفة فالأقـرب هـو مقارنتهـا بـالآداب والقصـص لا بالنظريـات العلمية. والفلسفة المسيحية هي ابنة الغرب لا ابنة الشرق. لكن اللاهوت المسيحي جاء معظمه من الشـرق، ومن بيزنطة بالتحديد. أما الفلسـفة المسـيحية الحديثة فهي ابنة أوروبا الغربية والعالمين الكاثوليكي والبروتستانتي.

ينقد الياس مرقص غياب مفهوم الحرية عند العرب مع أن غاية الإنسان هي الحرية. فالحرية لديهم عكس العبودية وهناك الحر والعبد وكفى. ويقول مرقص: نظام العبودية حين نشأ في الماضي البعيد كان خطوة ثورية جبّارة قياسًا على نظام الافتراس. فالإنسان بدلًا من أن يُقتل ويؤكل لحمه، يؤسر ويستخدمه آسره عبدًا، وهذا تحول مهم جدًا. والعمل المأجور أرقى أشكال العبودية، وهو المدخل إلى ما بعد العبودية، أي إلى الحرية. والمعروف أن أول تحريم في الديانات كان تحريم افتراس الإنسان. وهذا ما حدث في طور الانتقال من مرحلة الافتراس إلى مرحلة العبودية. والحضارات الأولى التي قامت على الرق ألغت أكل لحوم البشر، وبقي منها حتى اليوم طقس الأضاحي.

يرفض الياس مرقص إنكار مقولة «عصر الانحطاط» الذي امتد من عهد المماليك إلى عهد العثمانيين. وهو يتّهم أصحاب هذا الإنكار بأنهم يريدون ترسيخ فكرة «عصر الاستعمار» بدلًا من «عصر النهضة» لإعلاء شأن حقبة العثمانيين الأتراك. ويقول: إن أحوالنا كعرب كانت قبل الاستعمار الغربي في أسوأ حال، وصارت في أثناء عهد الاستعمار أفضل. وعلى سبيل المثال كان عدد سكان مصر في حقبة البطالسة ثمانية ملايين، وتدهورت الحال إلى أن بلغ عدد المصريين مليونين ونصف المليون في عام 1800، ولم يزيدوا على المليونين في العهدين الفاطمي والأيوبي، بينما ارتفع عددهم إلى أربعة ملايين في حقبة الاستعمار البريطاني، ثم إلى عشرة ملايين ... وهكذا. كذلك انخفض عدد سكان مدينة دمشق في القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى ثلث عددهم قبل 250 سنة، وفي عام 1520، يضيف الياس مرقص، كان في بلاد الشام خمسة آلاف قرية تدفع الضريبة، وفي عام 1800 لم يَبق من هذه القرى إلا ما بين 1500 و2000 قرية، وانخفض عدد سكان بلاد الشام إلى مليون نسمة في تلك الفترة بعدما كان نحو ثلاثة ملايين قبل الفتح العثماني.

لم يدّعِ الياس مرقص يومًا أنه قومي عربي، مع أن «المسألة القومية العربية» كانت ميدانه الأثير للمساجلات التي خاضها وللكتابات النقدية

التي نشـرها. وكان يعتبر نفسـه «ماركسـيًا ناصريًا». والأمة العربيـة لديه يجب أن تقوم علـى الديمقراطية والحرية الفردية. ثم إن الديمقراطية، بحسـب رأيه، موصولة مباشـرة بالعلمانية. ومفهوم «الأمة» غير منفصل عن مفهوم «الدولة»، والوحـدة يجـب أن تتضمن التعدد والاختـلاف. حتى إن فكـرة الاصطفاء في علـم الأحياء لدى داروين ومندل ما كانت لتحـدث لو لـم يكن هناك اختلاف؛ فالاختلاف هـو الأصل، والاصطفاء هـو الذي يحقق التطـور. ويوافق مرقص جمال عبد الناصـر في قوله إن العرب أمة واحدة مؤلفة من شـعوب عدة، ولا يوافق الأفـكار القومية التي راجت بقوة في النصف الأول من القرن العشـرين والتي كانت ترى في الدول العربية مجرد كيانات مصطنعة. فمصر ليست كيانًا مصطنعًا بحسـب الياس مرقص، وكذلك العراق. ويشرح الأمر بالمثال التالي: إندونيسيا كانت موحدة تحت الاستعمار الهولندي، وبقيت موحدة بعد خروج الاسـتعمار منها (توفي قبل أن تنفصل تيمور الشـرقية عن إندونيسيا رسميًا في 20/ 5/ 2002)، بينمـا العـرب ظلوا منقسـمين حتـى بعد خروج الاسـتعمار الفرنسـي والبريطانـي والإيطالـي والبرتغالـي من بلادهـم. والمغـرب العربي نفسـه ظل ثلاث دول حتى بعد انسـحاب الاسـتعمار الفرنسـي منه. وهو يرى أن مرحلة النهضة الليبراليـة انتهت إلى تكوين مجتمعيـن وثقافتين واقتصادين في كل دولة: مجتمـع حديث ومجتمع تقليدي؛ مجتمع مُسـيّس ومجتمع غير مسـيّس؛ مجتمع فاعل ومجتمع مهمش. أما المجتمع الحديث فيضم الأجزاء الحديثة من المـدن وبعض الأريـاف المتقدمة، بينما يضـم المجتمع التقليدي المـدن العتيقة وبعـض أجزاء المدن المهمشـة والريـف والباديـة؛ والناس في هذا المجتمع أمّيون وفقراء وثقافتهم دينية وينقادون لرجال الدين. إن مشـروع جمال عبد الناصر هو دمج المجتمعين فـي إطار الدولة الوطنية الواحدة. لهذا حاربه الإخوان المسـلمون الذين يسـميهم الياس مرقص «تيـارات دينية ثورية ارتداديـة»، وحاربته البرجوازية المصرية والشـيوعيون أيضًـا. وقصارى القول في هـذا الحقل أن الياس مرقص ظـل يخالف دعاة وحدة العروبة والإسـلام، ويـردد أن ذلـك مجـرد خلـط؛ فالعروبـة هويـة قومية، والإسـلام ديـن، وهما مفهومان متغايران.

سيرة المفكر

ولـد اليـاس مرقـص فـي مدينـة اللاذقيـة فـي 25/ 9/ 1929، ودرس في مدرسة «الفرير»، ونال البكالوريا - القسم الأول في عام 1945، والقسم الثاني في عام 1946. ثم سافر إلى بلجيكا في أول بعثة تعليمية سورية بعد الاستقلال، والتحق بجامعة بروكسـل الحـرة. وفي بلجيكا بدأ يتعرف إلى الفكر الشـيوعي، واطلع على تاريخ الثورة الفرنسـية وتأثيرها في التحولات الكبرى التي شهدتها أوروبا في نهاية القرن الثامن عشـر. نال الإجازة في علـم الاجتماع والتربية في عام 1952، وعاد إلى سورية ليعمل في سلك التعليم الذي استمر فيه بين عامي 1952 و1979. تعـرّف إلـى المفكـر ياسـين الحافظ فـي عام 1953 فـي أثناء خدمته العسكرية الإلزامية، وصارا صديقين حميمين حتى قبل أن يتحوّل ياسين الحافظ لاحقًا إلى الشيوعية. بدأ الياس مرقص الكتابة والترجمة منذ عام 1955 فصاعدًا. وفي ذلك العام انضم إلى الحزب الشـيوعي السوري - اللبناني الذي كان يقـوده خالد بكـداش. لكن اليـاس مرقص سـرعان ما اختلف مـع الحزب بعد المؤتمر العشـرين للحزب الشـيوعي السوفياتي في شـباط / فبراير 1956 الـذي كشـف فضائح مروّعـة ارتكبهـا الشـيوعيون في عهد سـتالين، فطُـرِد من الحزب الشـيوعي في عام 1957 لإمعانه في نقد النهج الستاليني - البكداشي. وقبل آذار/ مارس 1963 شـكّل مع ثلاثة آخرين ما سـمّي آنذاك بفريق الأربعة: جمال الأتاسـي، ياسـين الحافظ، عبد الكريـم زهور، الياس مرقص، وسـاهموا مجتمعيـن في إصدار كتاب **في الفكر السياسـي**، وهو كتاب في جزءين، سـاهم كل واحد منهم فيه بمقالات عدة، ثم تركّز عمله فلسـفيًا ونظريًا منذ عام 1969 على بعث لينيـن عام 1916 ضـد أولئك الذين بعثـوا لينين عـام 1917. وكان يتهم هؤلاء بأنهم يجهلون لينين جهـلا تامًا، ويجهلون عبارة كارل ماركس: «أنا لسـت ماركسيًا». وهنا لفت إلى أن الماركسـية ركزت على التشكيلة الاقتصادية وعلـى الطبقات، وأكـدت الأيديولوجيا، لكن بعد ماركس، ولأسـباب اقتصادية واجتماعية وسياسـية، وبسـبب إحلال أوغسـت كونـت وهربرت سبنسـر محل هيغل وماركس، ولتلك الأسباب مجتمعة، حصل الانحراف عن الماركسية.

ساهم في تأسيس مجلة **الواقع** في بيروت التي ظهر العدد الأول منها في نيسان/ أبريل 1981، وتوقفت في عام 1982. ثم ساهم في تأسيس مجلة **الوحدة** في الرباط في عام 1984 التي أشرف عليها «المجلس القومي للثقافة العربية» في ليبيا، وكان من أركان هذه المجلة أحمد محمد خلف الله وجورج طرابيشي ومحيي الدين صبحي. وكان ينشر مقالاته في مجلة **دراسات عربية** وفي مجلة **الفكر العربي**، وشارك مع صديقه ياسين الحافظ في تأسيس «دار الحقيقة» في بيروت. وكانت له علاقة غير مباشرة بحزب العمال الثوري العربي من خلال صلته بياسين الحافظ وعلي صالح السعدي، لكنه لم ينتمِ فعليًا إلى هذا الحزب.

اشتُهر بالسجالات الفكرية والسياسية ضد مثقفي «اليسار الجديد» وأشهرهم صادق جلال العظم وناجي علوش وبسام طيبي وقيس الشامي (الاسم المستعار للكاتب السوري عزيز العظمة)، وتناول كتاباتهم عبر مقالات في كتب عدة: **عفوية النظرية في العمل الفدائي** و**ضد ألتوسير**... وغيرها. ومن خلال هذه الكتب كان يؤكد أن الأزمة تكمن لدى «المثقف العربي» وليس لدى النظام وأهل النظام أو الحزب الحاكم. وفي نقده الماركسيين في العالم وعدم إجرائهم مراجعة نقدية لتجاربهم خلال فترة تفوق 130 سنة، عرض الأسئلة التالية: ما هي الماركسية؟ ما هو خطؤها الأول؟ لماذا صارت الماركسية عند شباب اليوم ظلامًا وليس ضوءًا على الواقع؟ من يتحمل مسؤولية ذلك؟

أتقن الإنكليزية والفرنسية والروسية، إضافة إلى العربية. توفي في 26/ 1/ 1991 تاركًا إرثًا كبيرًا من المؤلفات والترجمات والمخطوطات.

1- المؤلفات

- **الحزب الشيوعي الفرنسي وقضية الجزائر** (بيروت: دار الطليعة، 1959).

- **صفحات مجهولة من تاريخ الحزب الشيوعي في سورية ولبنان** (مع محمد علي الزرقا) (بيروت: دار الدراسات العربية، 1960).

- في الفكر السياسي (مع ياسين الحافظ وجمال الأتاسي وعبد الكريم زهور) وهو في جزءين وله فيه مقالة بعنوان «الستالينية والمسألة القومية»، ومقالة أخرى بعنوان «حول تداعي النظام البرلماني» (دمشق: دار دمشق، 1963).

- موضوعات إلى مؤتمر اشتراكي عربي (دمشق: دار دمشق، 1963).

- تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي (بيروت: دار الطليعة، 1964).

- الماركسية في عصرنا (بيروت: دار الطليعة، 1965).

- نقد الفكر القومي عند ساطع الحصري (بيروت: دار الطليعة، 1966).

- الماركسية والشرق (بيروت: دار الطليعة، 1968).

- الماركسية والمسألة القومية (بيروت: دار الطليعة، 1970).

- نظرية الحزب عند لينين والموقف العربي الراهن (بيروت: دار الحقيقة، 1970).

- الماركسية - اللينينية والتطور العالمي والعربي (بيروت: دار الحقيقة، 1970).

- نقد الفكر المقاوم: عفوية النظرية في العمل الفدائي (بيروت: دار الحقيقة، 1970).

- المقاومة الفلسطينية والموقف الراهن (بيروت: دار الحقيقة،1971).

- في الأمة والمسألة القومية (بيروت: دار الحقيقة، 1971).

- الماركسية السوفياتية والقضايا العربية المعاصرة (بيروت: دار الحقيقة، 1973).

- المذهب الجدلي والمذهب الوضعي (نشر في عام 1991 بعد وفاته، من دون مكان النشر أو دار النشر).

- نقد العقلانية العربية (دمشق: دار الحصاد،1997).

2 – الترجمات

– ماو تسي تونغ: **الثورة الصينية** (دمشق: دار دمشق،1955).

– لينين: **الماركسية والثورة الاشتراكية** (دمشق: دار دمشق، 1957).

– بليخانوف: **فلسفة التاريخ والمفهوم المادي للتاريخ** (دمشق: دار دمشق، 1957).

– هو كياومو: **ثلاثون عامًا من حياة الحزب الشيوعي الصيني** (دمشق: دار دمشق، 1957).

– أوسكار لانجه: **الطريق البولوني إلى الاشتراكية** (دمشق: دار دمشق، 1958).

– لينين: **حركة التحرر الوطني في الشرق** (دمشق: دار دمشق، 1958).

– كارل ماركس: **مختارات من المؤلفات الأولى: 1842 – 1846** (دمشق: دار دمشق، 1964).

– كارل ماركس: **مخطوطات 1844 الاقتصادية والفلسفية** (دمشق: وزارة الثقافة، 1970).

– «وثائق من الحزب الشيوعي في مصر وسورية ولبنان (1931)» نشرت في كتاب : **الأممية الشيوعية والثورة العربية** (بيروت: دار الحقيقة، 1970).

– **الكومنترن والقضايا العربية 1930** (بيروت: دار الحقيقة، 1970).

– لينين: **الدفاتر الفلسفية** (بيروت: دار الحقيقة، 1973).

– برونو باور وكارل ماركس: **حول المسألة اليهودية** (بيروت: دار الحقيقة، 1973).

– كتّاب يهود: **الشعب الفلسطيني، اللاسامية، الصهيونية، اليهودية، ومحاكمة الغرب** (بيروت: دار الحقيقة، 1974).

- لودفيغ فيورباخ: **مبادئ فلسفة المستقبل** (بيروت: دار الحقيقة، 1975).

- روجية غارودي: **فكر هيغل** (بيروت: دار الحقيقة،1975).

- أوغست كورنو: **ماركس وأنغلز - حياتهما وأعمالهما الفكرية** (الجزءان الثالث والرابع)، (بيروت: دار الحقيقة، 1971).

- هيغل: **مختارات** (جزءان)، (بيروت: دار الطليعة، 1978).

- **محاورات جورج لوكاش مع أساتذة ألمان غربيين** (بيروت: دار الطليعة، 1978).

- بلتيه وغوبلو: **المادية التاريخية وتاريخ الحضارات** (بيروت: دار الحقيقة، 1979).

- أرنست بلوخ: **فلسفة عصر النهضة** (بيروت: دار الحقيقة، 1980).

- روجيه غارودي: **من اللعنة إلى الحوار** (بيروت: دار الحقيقة، 1980).

- جان جاك شفالييه: **المؤلفات السياسية الكبرى - من مكيافل إلى أيامنا** (بيروت: دار الحقيقة، 1980).

- ميشيل دوفيز : **أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر** (بيروت: دار الحقيقة، 1980).

- لوسيت فالنسي: **المغرب العربي قبل 1830** (بيروت: دار الحقيقة، 1980)

- جورج لوكاش: **تحطيم العقل** (أربعة أجزاء)، (بيروت: دار الحقيقة، 1980).

- جوليت منس: **المرأة في العالم العربي** (بيروت: دار الحقيقة، 1980).

- مكسيم رودنسون: **جاذبية الإسلام** (بيروت: دار التنوير، 1982).

- جوران تربورن: **سلطة الأيديولوجيا وأيديولوجيا السلطة** (بيروت: دار الوحدة، 1982).

- كارلو شيبولو: **التاريخ الاقتصادي لسكان العالم** (دمشق: 1990).

- جاك كوفان: **القرى الأولى في بلاد الشام** (دمشق: دار الحصاد، 1995).

القسم الأول

السيـرة

• يتطلّع هذا الحوار إلى أن يكون نوعًا من السـيرة: سيرة شخصية وفكرية وتاريخية معًا. وعلى هذا الأساس نبدأ.

– هكـذا يجـب أن تكـون السـيرة حقّـا. يجـب أن تكـون فكريـة بالدرجة الأولـى. ولعل الهدف منهـا، وقبولـي بهذا الحـوار، وإصراري علـى ذلك، هو أن أتـرك بين أيديكم خلاصـة تجربة، هي تجربـة فكر وعمل وتعامـل مع الدنيا والوطن والإنسان.

أنا الآن مريض وفي جسدي أوجاع، وأستطيع القول إن الحياة التي عشتها تمثّل شـوطًا ما في عمر البشـرية، وهو أغنى وأخطر من أي مرحلة سابقة. بدأنا وكان العالـم على حدود معينة، وها نحن اليوم والعالـم في صورة أخرى. حين كنـت في مرحلة الطفولة لم تكن هناك لا قنبلة ذريـة ولا من يحزنون، ولم تكن هناك ظاهرة تدهور البيئة والانفجار الديموغرافـي، وغيرها. وتطور، في الوقت نفسـه، العلم بمـا يحمله مـن إمكانات إيجابيـة كثيـرة. ولا أعتقد أن فـي الكرة الأرضيـة جهة تسـتطيع القول إن ما حصل في هذا التاريخ، خلال السـتين سـنة المنصرمـة، هـو جوهريًا ما أرادتـه. حصل أمـر مغايـر لإرادة البشـر ولرغباتهم وأهدافهـم؛ مغاير إلى حـدٍ كبير، وأصبح خطرًا. ولا شـكّ في أن البشـرية اليوم تقف أمام أكبر مفترق في تاريخها. ثمة نهاية مُقبِلة. إما أن تكون نهاية في سـبيل التقـدم والحضـارة ونظام اجتماعـي جديد بالكامـل، وإما أن تكـون نهاية النوع البشـري. لا مفر من ذلك، والبشـرية مُخيّرة. ونملك رجاء أن البشـرية تسـتطيع أن تَعبر بشـكل جيد هذا المفترق. وغرضي في هذا الحوار المُسـاهمة في ذلك العبور بأن أقدم تجربتي، وأعتقد أن الشـبان العرب مـن حقهم أن تكون عندهم هـذه السـيرة وغيرهـا، وعلـى المفكريـن أن يقدمـوا تاريخهـم وتاريـخ فكرهم وتجربتهم.

- **نبدأ بالبدايات: مكان الولادة والعائلة والمدرسة والبيئة**

- وُلِدتُ في مدينة اللاذقية في عام 1929، إما في أواخر أيلول/ سبتمبر، أو في 11 تشرين الأول/ أكتوبر. إذا أردت التعليق على هذا التاريخ بالتفكهة أقول إني ولدت مع انهيار بورصة نيويورك؛ هذا الانهيار الذي دشّن الأزمة الاقتصادية الكبرى التي استمرت ثلاث سنوات. طبعًا لم أدرك آنذاك ذلك، والأرجح أن أهالي اللاذقية لم يدركوا بدورهم ذلك الأمر إلا بعد فترة. قصدت إلى القول إن المواصلات والاتصالات كانت أقل شأنًا مما هي عليه اليوم بكثير. وأعتقد أن في مدينة اللاذقية لم يكن من يملك جهاز راديو في عام 1929، وأعتقد أن أي سيارة لم تكن موجودة في مدينة اللاذقية. وأكثر الناس كانوا ينيرون مصابيح منازلهم بمصابيح الزيت. وكان عدد سكان المدينة آنذاك 20000 نسمة، واليوم تُعدّ 300000 نسمة. كانت المدينة صغيرة، وعدد المتعلمين كان قليلًا جدًا. وكان طلاب البكالوريا في سورية، على الأرجح، لا يزيدون على مئة شخص. هذه فروق كبيرة، ولا سيما أن تعداد سكان الجمهورية العربية السورية كان لا يزيد على ثلاثة ملايين أو أقل من ذلك.

أمضى والدي معظم سنوات عمره معلمًا في المدارس الابتدائية، وكنا سبعة إخوة في البيت ذكورًا وإناثًا، بعضنا عمل في التعليم، أنا وشقيقتي وكذلك شقيقي ووالدي، ووالدتي اشتغلت في التعليم فترة قصيرة. أعني أن هذه البيئة بيئة طبقة وسطى، ميسورة. وعلى الرغم من كثرة الأولاد كانت الحال لا بأس بها. يهمني أن أشير هنا إلى أنني، ولحسن الحظ، نشأت في بيئة قائمة على المحبة، واعتبر أن لأبي وأمي الفضل الأول عليّ. مثلًا أعرف أناسًا كثيرين وآباء كثيرين لا يمتنعون عن الحديث عن الآخرين بالسوء أما أنا فلم أسمع في بيتنا أي حديث من هذا النوع، لا من والدي ولا من والدتي طوال طفولتي ومراهقتي.

أتقن والدي العربية طبعًا، والفرنسية. لكن لم يكن يحمل إجازة، ولا حتى بكالوريا أو شهادة متوسطة. كان من الممكن التعليم في المرحلة الابتدائية

من غير أن يحمل شـهادات، كما هي الحـال في أيامنا. من الزاويـة الثقافية كان يحدث أن نقـرأ أحيانًا في السـهرة بعض الأشـعار من دواوين بـدوي الجبل أو أحمد شوقي أو شعراء قدامى في سلاسـل كانت تصدر آنذاك على الأرجح في لبنان.

• **هل كانت لك، بحسب ما تتذكر، صفات محددة انفردتَ بها في مرحلة ما قبل المدرسة؟**

- بحسب رواية أهلي، كنت طفلًا هادئًا جدًا، ولـم يعان أهلي أي عذاب في تربيتي. لعل الأمر اختلف بعد ذلك. حين كنت في الثانية أو الثالثة أصيب أبي بمرض خطير وتوقعوا له الوفاة. أمضى سـنة في هذه الحال، لكنه تعافى في ما بعد، وعاش أربعين سنة إضافية. وبسـبب هذه الحادثة المرضية كانت والدتي تقول لي: لم نشـعر كيف كبرت لأننا كنا مهتمين بأمر أبيك المريض. ربما حمّلتهـم عناءً أقل مـن إخوتي، وكان عنـدي إخوة أكبر منـي، وأصغر، فأنا الخامس بين السـبعة. طبعًـا كان لنا عم وعمة وخالـة وأخوال مهاجرون في الخرطـوم، وكان لنا أقارب أيضًا، وجيران وأصدقاء. وأسـتطيع القول إن الجو العائلي كان لطيفًا أليفًا، أي فيه إلفة ومودّة. وكنّا نسـبيًا عائلة ميسـورة، لكـن يجب أن نتذكـر أن العائلة الميسـورة آنذاك هي العائلة التـي تأكل زبدة مرة في الشهر، إذ كان الناس أكثر تواضعًا في طعامهم، وفي متطلّباتهم، وفي لِباسـهم. وكنت، مثل أبنـاء معظم العائلات أرتدي ملابـس أخي الأكبر حين تضيق عليه.

ما ساعدنا في هذه الحياة أن إخوتي تعلموا جميعهم في المدرسة، وعملوا في الوظائف الحكوميـة التي مهما كانت بسـيطة، تُدرّ مالًا أكثـر بكثير مما يناله موظف اليوم، أعتقد أن راتب أبي الشهري كان ثلاثين ليرة سورية، وربما كانت قيمتـه الشـرائية أعلى مـن راتب رئيـس الجامعة اليوم. ويجب دراسـة الأسـعار لنتبين ذلـك، والفترة التـي ضاقت فيها الحـال بنا هي سـنوات الحرب (1940 1941)، وكان أبي ما زال يملك حصة في كرم زيتون وتين، فباعها بمبلغ جيد،

ويبدو لي اليوم أنه كان مبلغًا خياليًا: خمسة آلاف ليرة سورية، وهذا ما ساعدنا مساعدة كبرى، أي ما تعادل اليوم مليون ليرة أو أكثر[1].

- **ماذا تتذكر من مرحلة الدراسة الابتدائية؟**

- أمضيت دراستي الابتدائية، ثم الإعدادية والثانوية، في مدرسة واحدة، مدرسة الفرير في اللاذقية، ما عدا الشهرين الأخيرين من المرحلة الثانوية (البكالوريا القسم الثاني) اللذين أمضيتهما تلميذًا داخليًا في مدرسة الفرير في طرابلس (في عام 1946).

أعتقد أنني التحقت بالمدرسة في عام 1935، وتقدمت إلى فحص امتحانات السيرتفيكا الفرنسية والسورية في عام 1940. وتقدمت إلى امتحانات شهادة الكفاءة (المتوسطة) في عام 1943، وفي عام 1945 تقدمت في بيروت إلى امتحانات البكالوريا الفرنسية واللبنانية (القسم الأول الفرع العلمي) وعدت إلى اللاذقية حيث تقدمت إلى البكالوريا السورية القسم الأول الفرع العلمي في العام نفسه. أما في عام 1946 فاشتغلت بعض الوقت وكسبت مالًا، ثم درست شهرين في مدرسة الفرير في طرابلس، ثم تقدمت إلى امتحانات البكالوريا الفرنسية القسم الثاني فرع الفلسفة في بيروت، والبكالوريا السورية فرع الفلسفة - القسم الثاني - وكنت الأول على سورية.

- **كيف كان وضعك العام بصفتك طالبًا؟**

- كنت طالبًا مُجدًّا، وكل من تبقى لي من أصدقاء وزملاء من ذلك الجيل يذكّرني بذلك، ربما مع بعض المبالغة. في المرحلة الابتدائية كنت الأول في الصف، ومع ذلك لم أتميز بالغرور. كنت ذكيًا وأدرس جيدًا، طبعًا في ذلك الزمن من الصعب أن نتصوّر تلميذًا يأتي إلى المدرسة من دون أن يكون قد كتب وظيفته. كان المعلمون من حملة البكالوريا أو دون ذلك. في صف البكالوريا جاءنا المعلم محمد حاج حسين ليُدرّسنا تاريخ الأدب العربي، وكان

---

(1) جرى هذا الحوار في 23/ 10/ 1990، وكان مبلغ المليون ليرة يعتبر كبيرًا جدًا في سورية آنذاك.

أول مُدرّس يحمل الليسانس. أما الذي درّسنا الرياضيات والفيزياء فكان يدعى إيرليت وهو من جمعية الفرير، درّسنا الرياضيات والفيزياء والتاريخ والجغرافيا والتعليم المسيحي ولم يكن يحمل الليسانس أو أي شهادة أخرى، لكنه كان مُجدًّا جدًّا ويقوم بواجبه. وكان أكثر المعلمين من أبناء مدينة اللاذقية، وبعضهم من الرهبان المتفاوتين في المقدرة، ومحبتي لهم متفاوتة بحسب أشخاصهم، لكن بشكل عام أشعر لهم بالعرفان والجميل.

حين أقارن المنهاج القديم بمنهاج اليوم، أستطيع القول إن المنهاج كان يتركز على ثلاثة حقول: اللغة الفرنسية، الحساب والهندسة والجبر، اللغة العربية، على حساب الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والجيولوجيا.

- **والتاريخ والجغرافيا؟**

كنا نرى التاريخ والجغرافيا مادتين سهلتين. التاريخ عبارة عن قصة جميلة نقرأها باللغة الفرنسية، وندرس تاريخ أوروبا مطولًا، ولا أذكر أن أحدًا كان يشكو من ذلك. كُنا مغرمين بالثورة الفرنسية، وبنابليون وتاريخ العالم الحديث، لكن كان التاريخ والجغرافيا موضوعات شفهية مهملة، وأقول إن اتصالي واحتكاكي بكثيرين من الأصدقاء اللبنانيين في العشرين سنة الأخيرة، أظهرا لي أثر هذا الإهمال. فزاد السوري من مادة التاريخ البسيطة، أي الوقائع والمراحل، ضعيف، وزاده من علم الجغرافيا هزيل يسافر الطالب ليدرس الاقتصاد السياسي أو الأدب الفرنسي أو علم الاجتماع من دون أن يكون لديه معرفة كافية بالتاريخ أو الجغرافيا.

يبدو لي أن بعض أساتذتي كان، لحسن الحظ، يدرك أهمية الذكاء ويشجع على التفكير. طبعًا كان الناس يعتزون بابنهم إذا كان مبرزًا في الرياضيات، ويعتبرون ذلك من علامات الذكاء، وأخشى أن تكون برامجنا اليوم قد مالت أكثر فأكثر إلى المعارف على حساب التفكير، وإلى التلقين والتنزيل على حساب الإبداع والفهم، وهذه مصيبة كبيرة.

لو كانت برامج التعليم وفلسفة التعليم بيدي، لحاولت أن أجعل المواد

التعليميـة كلها، مـن المرحلة الابتدائية إلـى الجامعة، مُجيّـرة لقضية واحدة هي الفكـر والتحليل. وأخشـى أن نكـون اليوم بعيدين مـن ذلك، وأعتقـد أن الفكر باعتباره أساسًا للتعليم هو الذي يسـمح بالتحليق نحو معرفة أحدث العلوم. أما الركض إلى أحدث العلوم فهو المُحطّم الراعب. يوجد سلاح واحد هو الفكر، سمِّه العقل إن شئت، وأنا أفضّل أن أسميه الفكر أو الذهن أو الذكاء، وأومن بأن هذا الأمر قابل للنمو. ولا شـك في أن البشـر متفاوتون وراثيًا أو بالولادة، لكن هـذا التفاوت محدود. ثـم هناك أثر التعليـم، ويبدو لي أن التعليـم في الأربعين سـنة الأخيرة يتجه أكثـر فأكثر نحو إنتاج الـذكاء، فإذا كان التعليم قبل خمسـين سـنة أقرب إلى هذا الموقـف من تعليم أجيال جـاءت بعدي بثلاثين سـنة فهذه مصيبة كبيرة يجب أن نُعيد النظر فيها.

يمكـن القـول إن مدرسـة الفرير كانـت مختلفـة. عندي صديـق درسَ في مدرسـة اليسـوعيين في بيروت شـرح لـي أن اليسـوعيين متقدمـون ومنفتحون وهم يشـجعون الميول الشـخصية، فإذا وجدوا شـابًا عنده ميل أدبي يشجعونه. أما الفرير فبسـطاء وعاديـون ومتخلفـون، وبالتالي اسـتبداديون، ومع ذلك أرى أن مزاياهـم أكثر مـن مثالبهـم. إذ علّمونا الترتيـب والنظام والانضبـاط والعمل واحترام القانـون واحترام المعلـم. وحين تقع أخطـاء فرعية فأنا أشـهد أن هذه الأمـور أقرب إلـى أن تكون اسـتثنائية ولـم تكن القاعـدة، أما القاعـدة فمعيارها الكفاءة. كان المعلم في خدمة التلاميذ.

أعـود لأقول إن المعلـم، في الفريـر كان متعاقدًا ينال راتبًـا معقولًا. وأريد أن أضيـف نقطة مهمة: عن الكلام الذي راج عن علاقـة مدارس الفرير وأمثالها بالاستعمار؟

الحقيقـة أن مدرسـة الفرير فـي اللاذقيـة كانت مؤسسـة تعليميـة وتربوية، وليت مدارسنا كلها كانت مدارس تعليمية وتربوية بهذا المستوى.

منذ ثلاث سـنوات روى لي شـقيقي الأكبر الذي تعلّم في المدرسة نفسها رواية فاجأتني قليـلًا، فقال إن إضرابًا وقع في مدرسـة التجهيـز الوطنية، وصار

هنـاك تخـوّف في مدرسـة الفرير. فجمـع المدير الفرنسـي الطلاب وقـال لهم: رفاقكـم في مدرسـة التجهيـز سـيأتون ليأخذوكم فـي تظاهرة من أجـل مطلب وطنـي، وهذا أمر طبيعي. لذلك سـتتوقف الـدروس اليوم. وذهـب التلاميذ مع رفاقهم وأمضوا نصف سـاعة في الهتافات في سـاحة الشيخ ضاهر، ثم انصرفوا إلـى بيوتهم أو إلى اللعب. لم يتصل المدير الفرنسـي بالجيش أو بالشـرطة، بل تجنّب المشكلات بأن جعل ذلك اليوم يوم عطلة.

كانـت معارك الحركة الوطنية ومطالبها في تأسـيس جيـش وطني تنعكس على المدارس مباشرة. أذكر مثلًا في عام 1943 أن واحدًا من «الفرير فيزيتير» (الأخ الزائر) كان يُلقي علينا درسًـا في موضوع ما في صف الكفاءة (البريفيه)، وإذا بـه ينتقل إلـى ما يحدث فـي البلـد، ويتكلم بغضـب وتهكّم على مطلب الحركة الوطنية في شأن الجيش. كانت التظاهرات تهتف: نريد الجيش الجيش. لم يكن مسرورًا، وتكلّم بسلبية على ذلك. رويت هذه القصة لأكثر من شخص فقالـوا ربما كان على حق، أنـا لا أعتقد أنه كان على حق، لأن الاسـتقلال كان ضرورة واجبة ولا بد منها. اليوم كثيرون يردون الاعتبار إلى مرحلة الاستعمار. قبـل 20 أو 30 عامًـا لم يكن هـذا الـكلام واردًا، يجب أن يبتعد الإنسـان عن التطرف وأي انحياز، وأعتقد أن الأوان قد حان لنُقوّم المرحلة الاستعمارية كما هي، وأن نُقدّرها حق قدرها سـلبًا وإيجابًا، وأن نُدرِك أن المرحلة الاستعمارية منذ 100 و200 و500 عام خلقت لشـعوب آسـيا وأفريقيـا مرحلة جديدة في ديناميـة معينـة، أي إن الرأسـمالية الأوروبيـة، أو الاسـتعمار الأوروبـي، أقحم شـعوب آسـيا وأفريقيا فـي تاريخ عالمـي كان الأوروبيـون مركـزه. وأعتقد أن شـعوب الشـرق لا تسـتطيع الإفلات من ذلك. فإما أن تشـارك في صناعة هذا التاريخ، وهو تاريخ العالم، كي تكون صانعة له، وإما أن تكون مادة له. وأخشى أن نكون قد انتكسـنا في المرحلة الأخيرة فصرنا مـادة لتاريخ العالم؛ عالم يقع خارجنا، ويقرر مصائـر العالم ونحن تابعون ولا نقرر أي شـيء وننحدر. فهذه الرفضية تجاه التطور بحجة الرفضية تجاه الاسـتعمار والحقبة الاسـتعمارية لم تحمل إلينا إلا الخراب.

• ما تأثيرات الحرب العالمية الثانية في وعيك؟

- كان للحرب العالمية الثانية شأنٌ مهم في حياتي، وفعلَتْ في نفسي الكثير. أنا أعتبر أن الحرب العالمية الثانية تطابقت زمنيًا مع مراهقتي (بين عامي 1939 و1945) وهذه نعمة ومزية في تربيتي وتكويني. كنتُ في العاشرة، أو ربما في الخامسة عشرة، متعاطفًا مع البولونيين ضد الألمان، ومع معسكر الديمقراطية ضد معسكر النازية والفاشية. لا أتحمل الفاشية والنازية مهما تكن الأسباب، ولا أتحمل أي نظرية عنصرية، ولا أحترم القوة، ولا أحبها أيضًا. إذا كانت هذه الدولة كبيرة وقوية فلا يعني هذا أن أُصفّق لها لأنها كبيرة وقوية. عواطفي مع الضعيف، وهذا أمر مرتبط بمستوى الإحساس والعاطفة.

أنا أعرف تاريخ الشيوعية في بلدنا، وربما في بلدان العالم كلها، وكثيرون من الشيوعيين صاروا شيوعيين لأن الاتحاد السوفياتي، في نظرهم، كان أقوى دولة في العالم ولديه أقوى جيش في العالم، غير أن ذلك لم يكن له أي شأن في نظري. لا أريد الاشتراكية من طريق القوة.

• ما هي الطموحات والأفكار والأحلام التي تبلورت في هذه الفترة في أثناء دراستكم؟

- لدي حس قوي بالعدالة. وهنا أشير إلى أنني كنت متعاطفًا جدًا مع الثورة الفرنسية، وكنت أنا وغيري نلتهب حماسة حين نقرأ جان جاك روسو في وصفه المجتمع الشيوعي البدائي بأنه «الثمار للجميع، والأرض ليست لأحد». كنا نحب هذا الكلام كثيرًا، وكنا نحب نص مونتسكيو التهكمي ضد استرقاق السود.

• هل ارتبط حس العدالة هذا بحس نضالي؟

- طبعًا مع أنني في سن المراهقة لم أكن مناضلًا. لكنني كثيرًا ما شعرت بالتزام ذاتي، أي إنني يجب أن أكون جنديًا في جيش العدالة، من أجل السلام

والحريـة والتسـامح والعقـل والتقدم. وهـذه المقولات هـي التـي جذبتني إلى الماركسية.

أعود إلى ارتباطي بالحركة الوطنية السـورية. أصبحت في مرحلة الشـباب مندفعًـا فـي سـبيل اسـتقلال سـورية، وبالتحديد أيـام العـدوان الفرنسـي على البرلمان والمدن السـورية في 29 أيار/ مايو وأوائل حزيران/ يونيو 1945. كان عمري في حينها 16 عامًا، وطبعًا كان أبناء جيلي متعاطفين مع الاستقلال، ومع الحكومة الوطنية وشكري القوتلي معًا.

أحـد أصدقائي أعـاد تذكيـري مرة بموقـف وطنـي اتخذته حيـن كنت في العاشـرة. وأنـا لا أذكر شـيئًا من هـذا القبيل. ويبـدو أننـي كُلفت إلقـاء قصيدة بالفرنسـية أمام رجل دولة فرنسي زار مدرستي. لكنني اشـترطت أن يُرفَع العلم السوري إلى جانب العلم الفرنسي، واسـتنجدت بالصديق محمد شاكر عضيمة وبصديـق آخـر كي يسـاعداني. ومحمـد شـاكر عضيمة هو الـذي ذكّرنـي بهذه الحادثة.

- **هل كان لديك طموح دراسي محدد غير الذي درسته؟**

- مرة، طُلب إلينـا أن نكتب موضوعًا عن المهنة التـي نرغب في احترافها في المسـتقبل. أنـا أحببت المحامـاة، وهذا كان اختيـاري مثلما اختـرت لاحقًا كارل ماركـس. يقـول ماركـس إن مهنـة المحامـاة تسـمح بالدفاع عـن العدالة ونصـرة المظلوم. أنا اخترت المحامـاة، من دون أن أدري ما هـي مبرراتي. هل كانت للدفاع عن العدالة؟ ربما هـل لأنني أحب الكلام والمحاججة؟ هل كنت تحت تأثير أحد أفلام يوسـف وهبي؟ لا أدري. وحيـن عدت من بلجيكا ومعي شـهادة في التربية والعلوم الاجتماعية في عام 1952 التقيت الأستاذ والمحامي موسـى نصير، وهو أكبـر مني عمـرًا، فقال لي: يـا الياس، لم يفـت الأوان بعد، فأنت في الثالثة والعشـرين، سـجل نفسـك في كلية الحقوق. لكـن، ربما تحت تأثير الماركسـية أو السـتالينية ضعف عندي هذا الميل. في فيتنام، عندما تسـلم تلاميذ هوشـي منه الحكـم وأزاحوا فان دونـغ وجيل الحكماء والشـيوخ الكبار

ألغـوا كليات الحقوق فـي جامعات فيتنـام، لأن المجتمع الاشـتراكي لا يحتاج إلـى حقـوق ودفـاع. ربمـا اعتقـدوا أن الحقيقـة واضحـة تمامًا. فكيـف يكون للمجرم محام له حقوق المدعي نفسها! لا يقبلون مبدأ المحاكمة التنافسية التي تفترض أن القابع فـي قفص الاتهام متهم وليس مجرمًا، ولـن يكون مجرمًا إلى أن تدينـه المحكمة بعد مـداولات قضائية، وبعـد حقه في الدفاع عن نفسـه. لم أختـر الحقوق. كنت سـأكون حقوقيًـا أو محاميًا لو لـم يأتني ذلـك الحظ الكبير الذي دفعني إلى السـفر في أول بعثة خرجت من سـورية في عصر الاسـتقلال، أي في خريف عـام 1949. ولولا ذلك، لكنت درسـت المحاماة في بيروت أو في دمشق، وعلى الأرجح في بيروت باللغة الفرنسية.

انتقلت، بعـد البكالوريا القسـم الأول العلمي إلى البكالوريا القسـم الثاني فـرع الفلسـفة. فـي العـادة ينتقـل الإنسـان مـن البكالوريا القسـم العلمـي إلى البكالوريـا القسـم الثاني فـرع الرياضيات. أما أنـا فانتقلت إلى الفلسـفة. ونلت المركز الأول في سـورية مـن بين نحـو 100 طالب هم جميع طـلاب اللاذقية ودمشق وحلب وحمص وحماة في هذا الفرع.

أود الإشـارة أيضًا إلى أن الطلاب الذين كانوا يدرسـون في ثانويات حلب ودمشـق الرسـمية (1945 1946)، شـاركوا فـي تظاهـرات كثيـرة، أمـا أنا في اللاذقية فكنت أمضي في الصباح بضع سـاعات في العمل لكسـب الرزق، ولم أشارك في التظاهرات ولم أضيع وقت الدراسـة، فدرست أكثر منهم. وفوجئت حقًا حين علمت أنني نلت المركز الأول. وأذكر أنني نلت 625 علامة من أصل 800، وفي مادة الفلسـفة 190 مـن 200، وكانت المواد كلها باللغة الفرنسـية، عدا التاريخ والجغرافيا. وكان التعريب في سـورية سريعًا جدًا ولم يكن مشكلة كما هي الحال في الجزائر. وكان سهلًا عليّ أن أدرس التاريخ بالفرنسية وأجيب بالعربية.

• يـرى كثيرون أن التعليم في سـورية مـا زال ينحدر منذ الاسـتقلال حتى وصلنـا إلـى مرحلـة صـار طالـب البكالوريا بـلا معرفـة. وكنـا نـدرس التاريخ العالمـي، أما اليوم فيركـزون على التاريخ الوطنـي والعربي، وأعتقـد أن تعليمنا

المدرسي فاشل، وهذا الأمر أثر في التعليم الجامعي. هل كانت لديك كتابات مميزة في تلك الفترة؟

- لا، طوال الدراسة الثانوية لم أكتب أي شيء عدا وظائف المدرسة، وأستطيع القول إنني كنت أحب المواد الدراسية كلها، عدا مادة الإنشاء. ولهذا ربما، لم يخطر في بالي في أي يوم من الأيام أن أكون كاتبًا، حتى في مرحلة الجامعة.

- **ألم تكن لديك محاولات كتابية في الأدب أو الشعر؟**

- في مراهقتي كتبت قصيدة غرامية باللغة الفرنسية، تقع في ثمانية أبيات تافهة جدًا جدًا، ولم يبقَ في ذاكرتي منها بيت واحد. وكان المعلم في صف «البريفيه» قد علّمنا بحور الشعر كلها، وطلب منا أن نؤلف نشيدًا وطنيًا على أحد البحور، فنظمت نشيدًا وطنيًا على وزن «حماة الديار»، ولم يبقَ في ذاكرتي منه أي بيت. وفي هذا الميدان أعتبر نفسي عاجزًا عن كتابة أي قطعة شعرية أو نثرية، وليس لدي ميل أدبي على الإطلاق. أقرأ الأدب وأفكر بما أقرأ، وربما لدي بعض الآراء في الأدب، لكن الأدب ليس مهنتي.

- **هل كان في سورية في تلك الفترة أي تمايز طائفي ضمن المدرسة؟**

- كان في المدينة طوائف بالتأكيد. وأستطيع القول إن الجو الطائفي موجود، لكن كان يسير نحو الانحسار، والتفاؤل الوحدوي كان طاغيًا. أنا تربيت في بيت بعيد من النوازع الطائفية أو التعصبية. بيت مسيحي مؤمن، يمارس الشعائر الدينية المسيحية، لكن ليس فيه جو التعبد أو التعصب. كانت الطائفية تتراجع لمصلحة المواطنة.

- **من هي الجهة التي أرسلتك إلى الدراسة في الخارج؟**

- نلت المنحة في عام 1946، أي في أول عهد الاستقلال. وانقسم الطلاب إلى ثلاثة فرق ذهبوا إلى مصر وبلجيكا وسويسرا. سورية اختارت بلجيكا وسويسرا للغة الفرنسية، لأن فرنسا كانت دولة عدوة آنذاك. وأنا اخترت

بلجيكا. الذين ذهبوا إلى مصر درسوا الأدب العربي والتاريخ والهندسة. والذين ذهبوا إلى بلجيكا وسويسرا درسوا الهندسة وبعض الفروع الأخرى. واختير طلاب البعثة على أساس الكفاءة (الأوائل في فروع البكالوريا) والذين فازوا في المسابقة، وأذكر منهم عبد الرزاق قدورة الذي أصبح في ما بعد رئيسًا لجامعة دمشق، ثم عمل في اليونيسكو في باريس. وكانت حصة الأسد في هذه البعثة لدمشق واللاذقية. ولعل اللاذقية، نسبة إلى عدد السكان، تفوّقت على حلب وحمص وحماة. وأقصد مدينة اللاذقية لا الريف الذي لم يكن له وجود في تلك الأثناء. ولا أذكر أن أحدًا من طلاب طرطوس أو صافيتا كان في البعثة.

- **ما هي مفارقات البيئة والمجتمع التي عشتها بين سورية وأوروبا؟**

– سافرنا في تشرين الثاني/ نوفمبر 1946 بالباخرة. وصلنا إلى مرسيليا، ثم ركبنا القطار إلى باريس، وفورًا إلى بروكسل. أول شعور أصابنا هو أن فرنسا، وكذلك أوروبا، مكسورة في الحرب. وشعرنا أننا مجموعة من الطلاب المرفهين؛ فرواتبنا عالية مقارنة بالطالب البلجيكي، علما أن الطالب البلجيكي لا يتحدر من أبناء العمال، بل من أبناء الأغنياء أو من الطبقة الوسطى، ولم يكن ثمة أبناء عمال في الجامعة. واكتشفنا أن الشعوب الأوروبية هي شعوب الكدح والانضباط والشغل والنظام.

لمدينة بروكسل فضل عليّ، وهي مدينة تختلف عن مدينة باريس، ليس فيها تلك الضخامة أو التظاهرات الكبيرة، الأمر الذي سمح لي بالانصراف إلى الدراسة. روي كثير عن نشاطي السياسي هناك، وكان كلامًا مبالغًا فيه جدًا، وبعضه هراء في هراء. انتشرت، على سبيل المثال، شائعات تزعم أنني حاربت في كوريا أو قدت الفلاحين في ميزوجورنو في جنوب إيطاليا وغير ذلك، ولم يكن لدي أي علم بهذا الأمر، وإنما قمت برحلة سياسية إلى إيطاليا وتجولت فيها كلها عدا الجنوب، لأن الجنوب كان متأخرًا، وليست فيه الفنون التي أرغب في رؤيتها. لكن كان لي بعض النشاط الفكري وبعض المناقشات، ولم أنفرد وحدي في هذا الأمر، فالطابع الغالب على الطلاب السوريين في بلجيكا كان الطابع التقدمي.

الأمر المهم في بلجيكا أنني رُفضت بصفتي طالب فلسفة، لأنني لا أعرف اللاتينية واليونانية، لذلك انتقلت إلى دراسة التربية والعلوم الاجتماعية، وكانت الليسانس تنقسم إلى قسمين: سنتان يدرسهما الطالب بصفته مرشحًا، وسنتان ليُنهي الليسانس.

يقوم النظام التعليمي البلجيكي على ما يسمى «التأسيس». وعلى سبيل المثال، في فرع العلوم الاجتماعية درسنا في السنة الأولى 130 ساعة رياضيات عامة، أي هندسة تحليلية وحساب التفاضل والتكامل. وفي السنة الثانية درسنا 130 ساعة إحصاء. ودرسنا في السنة الأولى مواد عن المجتمع والمؤسسات في العصر القديم وفي العصر الوسيط وفي العصر الحديث. وهذا العنوان، أي مجتمع ومؤسسات، كان يجعلني أتنبه إلى فكرة المجتمع والمؤسسات. وتعلمت إلى حد ما كيف أن هذه المجتمعات ليست بدهيات، بل هي معيار تكوّن بالتدريج، وكانت لدينا مادة عن البيولوجيا وعلاقتها بالعلوم الاجتماعية، وأحد الفصول المهمة كان عن المجتمعات الحيوانية والمجتمعات البشرية. ولاحظت أن بعض الكتّاب يستعمل تعبير «الجماعة الحيوانية والمجتمع الإنساني»، وكأنه بهذه الألفاظ يهرب من المسألة الرئيسة. والحقيقة أن هذا مجتمع وهذا مجتمع. ثم بعد أن أقرر هذا الأمر، أرى ما هي الفروق. وإذا سألني أحد الآن عن الفارق بين المجتمع الإنساني ومجتمع الطيور مثلًا أو مجتمع الغزلان يمكنني الجواب بالقول التالي: المجتمعات الإنسانية بخلاف مجتمعات بعض أنواع الحيوان هي ابنة التاريخ لا ابنة الطبيعة. وأنا أفضّل القول إن الإنسان بدأ مفترسًا، وتقدم حتى صار إنسانًا. المجتمع الإنساني ابن التاريخ، البشر يتشاركون فيصنعون مجتمعًا.

كان لدينا مادة رئيسة في السنة الأولى هي تاريخ الفلسفة، عبارة عن ثلاثين حصة، وثلاثين حصة أخرى في المنطق الرياضي. وكانت جامعة بروكسل، ومعها جامعة ليدن، الأسبق في العالم في تعليم منطق راسل وهوايتهيد، حتى إن جامعة باريس لم تتبنَّ هذا المنهاج إلا بعدهما بسنتين.

كان يوجد في بلجيكا أربع جامعات، منها واحدة كاثوليكية أُسست في

القرن الرابع عشر[(2)]»، وجامعة بروكسل الحرة التي أسست في عام 1834، أي بعد استقلال بلجيكا بأربع سنوات، وكان قد أسسها الحزب الليبرالي وحزب الاستقلال والحركة الماسونية، وكانت موجّهة ضد الكنيسة والإكليروس والتعصب الديني. والمبدأ الأول في دستور جامعة بروكسل الحرة منقوش على أحد جُدُرها ويقول: «التعليم في جامعة بروكسل الحرة يرتكز على **الفحص الحر** (Le Libre examen)». وعبارة «الفحص الحر» لم تكن دارجة في فرنسا، بل كان الشائع عبارة «الفكر الحر». والآن صارت عبارة «الفحص الحر» شائعة في فرنسا. وأذكر أن محاضرات الأستاذ فادوس في السنة الأولى، في نادي الطلاب، كان عنوانها: «تاريخ الفحص الحر من توما الأكويني إلى كلود برنار»، وكان فادوس يرى أن الفحص الحر بدأ مع توما الأكويني.

حين وصلنا إلى بروكسل في أواخر عام 1946 وجدنا أن في الجامعة منظمة للطلاب الاشتراكيين، ومنظمة للطلاب الشيوعيين، ومنظمة للطلاب الأحرار (الليبراليين)، ومنظمات أخرى صغيرة. أما الطلاب الكاثوليك فلم يكن لديهم منظمة مع أنهم كانوا أكثرية في الجامعة. وبعد سنتين انقرض معظم هذه المنظمات، وانحسر نشاطها. في السنة الأولى كانت المنشورات كثيرة، والفضل في ذلك للحرب؛ فالناس خارجة للتو من الحرب ولديها مشكلات كثيرة. حضرت مرة حلقات عن تاريخ الأديان وعن تاريخ البوذية، ثم طلب أن يُقدم أحدنا ندوة عن الإسلام، وأعتقد أن أحد أصدقائنا من دمشق قدم محاضرة في هذا الموضوع، وجرى نقاش بعد ذلك. والنقاش أفهم البلجيكيين الخمسة أو الستة الموجودين أن الخلاف على فكرة قدرة الله الكلية وحرية الإنسان موجودة في التاريخ الإسلامي (المعتزلة)، غير أن هذه الندوات بدأت تنحسر كلما ابتعدنا من الحرب.

تعلّمتُ في جامعة بروكسل الحرة أن من غير الجائز أن تُبنى طبقة ثالثة أو رابعة إذا لم تُبنَ الأساسات بقوة. وكلما رغبت في رفع المبنى إلى الأعلى يجب أن تكون الأساسات أعمق فأعمق. وأنا أرى أن تسعة أعشار المثقفين

(2) هي جامعة لوفان.

العرب يعارضونني عمليًا، وعاجزون عن فهم هذا الكلام؛ إذ يتصور جميعهم أن مصيبتنا تكمن في أننا لم نلحق بأوروبا. أنا لا أريد أن ألحق بأوروبا، أريد أن أقيم الأساسات، وأُعمّقها وحسب. أنتم تركضون وراء ميشيل فوكو وجاك دريدا، أي إنكم تركضون وراء ورقة في غصن الشجرة، وأنا أريد الشجرة وأريد الأرض، وتهمني الجذور، وتهمني الشجرة كلها وليس أغصانها وحدها. وكم كنت أتمنى لو أن العرب اختلفوا على هذا الأمر بدلًا من ملاحقتهم فوكو وألتوسير وغيرهما. إن أساسات العلم هي أفلاطون وفيثاغورس وديكارت وغاليليو وعلم الميكانيك ومقولة الشكل عند أرسطو. هذه هي الأساسات، علاوة على الذرّة لدى ديمقريطس وفيثاغورس.

أريد أن أشير إلى تحليل اللامتناهيات وحساب التفاضل والتكامل والطريقة الستاتيستيكية (الإحصائية) وحساب الاحتمالات. أعتقد أن العقل العربي السائد قائم على غير هذه العلوم: من دون سيغما، ومن دون إبسيلون، ومن دون حساب اللامتناهيات وتحليل اللامتناهيات، ومن دون فكرة الاحتمالات. هذه كلها محذوفة من العقل العربي. وسُررتُ منذ سنوات قليلة حين أُدرج حساب الاحتمالات في المرحلة الثانوية في سورية. لكن، إلى أي مدى يستفيد الطلاب من هذا العلم؟ وإلى أي مدى يفهم المدرسون فلسفة هذا الحساب؟ إنهم يفهمون مقولة المصادفة ومقولة العرَض، ويفهمون أن اتجاه العلم المعاصر هو قوننة المصادفة. وفي ضوء هذه النقطة فهموا داروين ومندل ومورغان، لكن العقل الآخر مغلوط تمامًا، كأنه عقل يحرك كتلًا وصخورًا.

أعتقد أن هناك علاقة وشيجة بين الفكرة الفيزيائية (المصادفة) وحرية الإنسان وفكرة الفروق اللامتناهية. هل نُدرك عندما نقول حساب التفاضل أن التفاضل هو التفارق إلى ما لا نهاية؟ وهل يُدرك العرب أطروحة فيورباخ التي تقول إن في بداية علم الظاهر ليس لدينا إلا تناقض الوجود الذي هو الاختلاف، والفكر الذي هو الهوية.

جاءنا رافد آخر على عقلنا هو الرافد الماركسي الستاليني المعادي بشكل مطلق لحساب الاحتمالات ومقولة العَرَض والمصادفة، والمعارض لتحليل

اللامتناهيات والممجد لتخريفات ليسينكو. وعلى ما أعلم أن هيغل مجَّد حساب اللامتناهيات لكنه هرب من المصادفة ولم يعطِ مقولة العَرَض حقها.

- **هل تبلورت لديكم، في تلك الفترة، الأفكار النضالية؟**

– كنت في عام 1951 واحدًا من حلقة دراسات ماركسية مؤلفة من أربعة طلاب شيوعيين سوريين، وكنا ندرس كتاب الشيوعيين الصينيين **الثورة الصينية والحزب الشيوعي الصيني**.

- **أي إنك في تلك الفترة اعتنقت الشيوعية؟**

– نعم، منذ السنة الأولى لوجودي في بروكسل قرأت بعض الكتب، منها **تاريخ الشرق الأدنى القديم**، **والتيارات الكبرى للتاريخ الكوني** لجاك بيرين، وقرأت كتاب هنري بنلون **تاريخ البشرية العجيب**، **وكفاحي** لهتلر. وعدا ذلك قرأت الماركسية ودرستها. بدأت بكتاب بوليتزر الذي كان أول مصادر الفلسفة الماركسية، وكتاب ستالين **المادية الجدلية والمادية التاريخية**. وبعد ذلك توسعت بالقراءة، وكان أهم كتاب لازمني طوال عمري هو كتاب لينين **ماركس وأنغلز والماركسية**، وهو كتاب أُحبّه كثيرًا، وبعض نصوصه قرأته حوالى 15 مرة، ثم قرأت مؤلفات لينين المختارة، وقرأت كارل ماركس. في البداية، وبالتحديد في عام 1947، قرأت **مختصر رأس المال** الذي وضعه غابرييل دوفيلفي. وبعد عام أو عامين بدأ كتاب **رأس المال** بالصدور عن المطبوعات الاجتماعية في فرنسا، وقرأت الكتاب الأول (ثلاثة أجزاء بالفرنسية في حوالى 900 صفحة)، ولم أقرأ الأجزاء الباقية.

- **هل قرأت بقية أعمال ماركس؟**

– طبعًا قرأت **مخطوطات 1944**، وبعض الدراسات القليلة المتناثرة. وهذا كل شيء. لكن عندما جئت في عام 1952 إلى سورية لم يكن أحد في سورية ولبنان يعرف الماركسية كما أعرفها. وهذا لا مجال للشك فيه، أو ليشك فيه أي إنسان غيري من أقطاب الحرفة هذه، ولا أعتقد أن أحدًا لا يعرف هذا الأمر منذ عام 1955.

قـرأت كثيـرًا... وباهتمام. فإحـدى عاداتي البشـعة أنني أسـهر الليل بطوله وأنـام فـي النهـار إذا كان اليـوم التالي هو يوم سـبت أو أحـد. وكنـت أقرأ حتى السادسة صباحًا، ولا سـيما الكتب الماركسية مثل انتي دوهرينغ لأنغلز، ولودفيغ فيورباخ لأنغلز أيضًا، والجزء الأول من المؤلفات الفلسفية الكاملة لماركس، أي أطروحة الدكتوراه (مقارنة بين فلسـفة الطبيعة عنـد ديمقريطس وأبيقور). واليوم لا أدّعي أنني كنت أفهم هذه الكتب تمامًا، لكنني كنت أفهمها إلى حد معقول.

- **كيف تبلورت الشيوعية في وعيك الفكري والسياسي؟**

– على صعيد النظرية، عشـت الحقبة السـتالينية الأخيرة بكل تعصّبها، مع رونق شخصي خاص نظرًا إلى ثقافتي الواسـعة نسبيًا وقدرتي على المحاججة. وأسـتطيع الآن أن أقـدم تحليـلًا نفسـيًا وفكريًا عن عـدم التقاطـي التناقض بين سـتالين ولينيـن؛ إذ ألحقـت السـتالينية بتفكيري ضررًا كبيـرًا. بالطبـع، كان ثمة قضايا كثيرة لم أتقبّلها مثل وقوف الستالينية ضد علم الإحصاء ومقولة المصادفة وحسـاب الاحتمالات، في حين أنني كنت مولعًا بهـذه الأمور. أما الضرر الذي ألحقته السـتالينية بي، ولا أنسـاه حتى اليوم، فهو التحليل النفسـي. فالمفروض أنـي أعمل في ميدان علـم النفس، وأنـا أرى أن التحليل النفسـي ميدان عظيم، فحتى لو كان ما قاله فرويد خطأ فهذا لا يغير شـيئًا مـن الأمر. فرويد فتح ميدانًا مثيـرًا. كنا نتكلم علـى الوعي، أما هو فتكلـم على اللاوعي. وأنـا أرى اليوم أن اللاوعي هو ميدان له تطبيقاته الاجتماعية والتاريخية والسياسـية (ولو أنني أكره كلمـة تطبيقات). ومع ذلـك أرى أنني جاهل فـي التحليل النفسـي، وهذه نقطة سوداء معتمة في ثقافتي.

إذا سـألتني عـن قضيـة ليسـينكو أقـول: نعـم آمنت بنظريـة ليسـينكو على الرغـم مـن أنني مسـلح بعلـم الوراثـة الكلاسـيكي، ومع ذلـك آمنـت بنظرياته السـخيفة والحمقاء. آمنـت بأبقار كوسـترومان ضد ذبابة الخل، وآمنت بشـكل عام بكلامـه على الرغم من مناقضة بعض مواقف ليسـينكو لبعـض قناعاتي في علم الاحتمالات. وأذكر هنا كلمة جميلة لفرانسـوا فيشتو نسبها إلى إغناطيوس لويولا، مؤسـس رهبنـة الجزويت (اليسـوعيون): «الإيمان هو أن أقـول إن هذا

الجدار أسـود حين أراه أبيـض إذا قالت لـي أمي الكنيسـة إنه أسـود»، طبعًا أنا وقعت في هذا الأمر، مثل ملايين الناس، ومثل فلاسفة كبار وعلماء وفنانين.

- **قبل سفرك إلى بلجيكا ماذا كان مضمون مطالعاتك؟**

– قبل السادسـة عشـرة من عمري كنت أقـرأ الصحف... جريدتيـن يوميًا. وأول مرة التـي اطلعت فيها على الماركسـية كانت في عـام 1949 بعد الانتهاء مـن البكالوريا القسـم الثاني – فرع الفلسـفة. وكان الأسـتاذ جبرائيل سـعادة قد أعطانـي الجزء الأول من مختارات لينين بالفرنسـية. قرأت فـي هذه المختارات «من هم أصدقاء الشـعب وكيـف يناضلون ضـد الاشـتراكيين الديمقراطيين؟». وعرفت أن «أصدقاء الشـعب» أي «الشـعبويين» ليسـوا أبطالًا بل سـيئون خلافًا لما تصورتهم بصفتهم أصدقاء للشعب. وتعلمت من الكتاب الثالوث المشهور: الدراسة والدعوة والتنظيم. ثم انصرفت إلى كتاب لينين **الإمبريالية أعلى مراحل الرأسـمالية**، معتقـدًا أنـه كتاب سياسـي ضـد الاسـتعمار. وفوجئت بأنـه كتاب فـي الاقتصـاد السياسـي وهذا لا أفهـم منه شـيئًا. إنـه حديث عـن الاحتكارات ورأس المـال المالـي. هكـذا كان أول اتصـال لـي بالماركسية فـي صيف عام 1949. وتابعت هذه المطالعات في بلجيكا بشكل أكثر جدية وأكثر فهمًا.

- **هل ثمة ما يمكن قوله عن الطلاب السوريين في بلجيكا آنذاك؟**

– الطلاب السـوريون كانـوا منهمكين فـي نقاش صاخب، وفـي مناخ من الأمل بالمسـتقبل. آنـذاك كان معظمنـا لو عرضت عليـه جبلًا مـن الذهب لقاء البقاء في الغرب، لرفض أن يبقى وفضّل العودة إلى سورية.

- **لننتقل إلى الثورة الصينية وأوروبا الشرقية والعصر الستاليني الأخير؟**

– ننظر اليوم إلى ذلك العصر كأن ما حدث من جرائم ستالينية قبل الحرب العالمية الثانية مجرد ماضٍ. كان أمثالي وأمثال 99.99 في المئة من الشـيوعيين وقادتهـم، مقتنعيـن بـأن تروتسـكي وبوخاريـن وزينوفييـف جواسـيس لألمانيا واليابـان، وكنـا مقتنعين بأن تروتسـكي لم يقتله سـتالين، بل القاتـل هو صاحبه جاكمورنر فاندرديسك.

بعد الحـرب العالمية الثانية عـادت نوبة الجنون السـتاليني إلى الظهور في أوروبا الشرقية، وهنا فعل الإيمان أيضًا، بالمعنى السيئ، فعله. كانت لدينا قناعة بأن تيتـو وجماعته عمـلاء غربيون أو نازيون. والأمر نفسـه ينطبـق على ثورات المجـر وبولونيـا ورادبـك وكوسـتون وغومولـكا. وفـي الوقت نفسـه جمحت عاطفتنا إلـى الصين والثـورة الصينية. كنـا نتابع فـي جريدة الأومانيتيـه الهجوم الأخير لجيش التحرير الشعبي الصيني في طريقه إلى تحرير بيجين ثم شنغهاي، ثم إعـلان جمهوريـة الصيـن الشـعبية فـي عـام 1949. وكان انطباعنـا أن ثمة منطقتين في العالم مرشـحتان لانتصار الشـيوعية وهزيمـة الإمبريالية الأميركية: جنوب شرق آسيا (فيتنام وماليزيا وإندونيسيا والفيليبين) وأوروبا الغربية (فرنسا وإيطاليا وبقية بلدان أوروبا الغربية). وهذه الصورة كانت تمنح الشـرق الأوسط وبلاد العرب شأنًا ثانويًا في الاستراتيجيا السوفياتية.

لكن، فـي زمن جمال عبد الناصـر تغيّر تصوّرنا، وربما تصَـوّر العالم كله، وظهرت أوضـاع جديدة تمامًا. قبـل ذلك كان تصوّرنا أن الصـراع متمحور بين الشيوعية وأميركا. الشيوعية ستنتصر بالطبع خلال أعوام قليلة في آسيا الشرقية، وفي أوروبـا الغربية. ولم يخطـر في بالنا أن نتسـاءل كيف أن الشـيوعيّين كانوا يرددون في عام 1917 أن العالم كله سـينتقل تباعًا إلى الجمهوريات الشـيوعية السـوفياتية، ولـم يتحقق هذا الأمل قط، وها نحن في خمسينيات القرن العشرين نردد مقولات عام 1917 نفسها.

فـي هذه الحالـة كانت قضية فلسـطين تبدو ثانويـة، والوحـدة العربية جزء تابع لقضيـة أكبر هي قضيـة العدالـة الاجتماعية وقضيـة العالم الواحـد وقضية الإنسـانية. هكذا كان الجو العام آنـذاك، ومن المؤكد أن الجرائـم المتمادية في الاتحاد السـوفياتي وأوروبا الشـرقية لم تثر شـكوكنا، بل مارسـنا لعبـة الألفاظ والمقولات السـطحية. ومثال ذلك قاموسـنا السياسـي الذي صـار يحوي، مثل القامـوس المثنـوي أو المانوي، كلمات مشـرقة وكلمـات رجيمة. فمثـلًا نعتبر كلمـة القوميـة (Nationalist) رجيمة، أما «الوطنيـة» فهي كلمة عظيمـة جدًا جدًا، «الكوسموبوليتية» تعادل اللاوطنية، وهي تساوي الحكوَمة العالمية والتجرد من

الأوطان، وبالتالي فهي كلمة سيئة جدًا جدًا، وهي أخت الصهيونية والإمبريالية، بينما الأممية (Internationalism) كلمة مشرقة جدًا، وهذه هي لعبة الألفاظ.

في ما بعد اطلعت على نصوص للينين كتبها بين عامي 1914 و1917، ووجدت أنه يُهاجم «السوسيالباترويوتيسم»، أي الاشتراكية الوطنية، أي ليس بالضرورة أن أصفق لكلمة «وطنية» «على الطالع والنازل». وكلمة «كوسموبوليتية» هي كلمة مشرقة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، وهي في الفلسفة الرواقية أيضًا مشرقة. وهذا الدرس تعلّمته نهائيًا واعتبرته أساسًا في فهمي للأمور. فالمهم أن نضع القضايا في أماكنها الصحيحة، ولا نؤلّه ألفاظًا أو نُصنّمها.

عندما أسمع كلمة «ثورة» ليس بالضرورة أن أركع. إذا سمعت أحدًا يقول «يسار» ينبغي ألا نكون مثل اليمين، فلا أركع له ولا أقبل هذا الابتزاز. أقول له: أنا يمين وحبة مسك، لكن من الضروري أن نفهم الكلمات ومضامينها ومعانيها، وإلا حوّلناها إلى صنمية ألفاظ، أو قاموس مثنوي مانوي حنبلي طهراني. هذا خطأ، والحنبلية تُعبّر عن فراغ الفكر والكذب. وهذه القضية بلغت ذروتها في فترة ستالين الأخيرة، واستمرت مخففة في عهد الاتحاد السوفياتي على نطاق عالمي.

- **وعربيًا طبعًا، أليس كذلك؟**

– أعوذ بالله! عربيًا هناك تسعة أعشار الحالات يتعلّمون فيها بطلان القضايا بعد فوات أوانها، أي بعدما تخلّى أصحابها عنها. جماعتنا يأتون إلى الوليمة عقب نهايتها. بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي مباشرة، ترجم العرب في المشرق كتاب **المؤامرة الكبرى على روسيا** تأليف سايرس، وهو يروي تاريخ المؤامرات المزعومة ضد الاتحاد السوفياتي التي قام بها بوخارين وتروتسكي... إلخ، وكله كذب بكذب. وفي المؤتمر العشرين كُشف هذا الكذب كله. مع ذلك صدر هذا الكتاب باللغة العربية. وكان المقصود استخدام هذا الكتاب ضد عبد الناصر لأنهم أرادوا أن يُروّجوا

التفسير البوليسي للتاريخ، والتعليل المؤامراتي له، مثل القول إن عبد الناصر أتت به أميركا، والوحدة السورية - المصرية مصلحة أميركية... وهكذا. وظل هذا الكتاب متداولًا طوال الفترة بين عامي 1957 و1960. وبعدما تخلّى روجيه غارودي عن الماركسية فإذا بجامعة عدن في جمهورية اليمن الشعبية الديمقراطية الثورية تُعلّم الماركسية بحسب غارودي حتى بعد عشرة أعوام على تخليه عن الماركسية. من المفيد الوقوف عند كتاب ستالين **الماركسية وعلم اللغة**؛ هذا الكتاب الذي نوّهت به مرارًا، وإلى اليوم يكاد يكون أفضل كتب ستالين. يقول ستالين فيه إن اللغة ليست بنية فوقية، واللغة ليست ظاهرة طبقية بل ظاهرة قومية. هنا رد ستالين الاعتبار إلى العقل السليم وأفسح في المجال لمقولة الأمة، ولمقولة الحضارة والاستمرار الحضاري، وأن لا شيء يتم بالثورة والقفزة. هذا الكتاب لم يؤثر كثيرًا في الحركة الشيوعية العالمية لأنها ظلت حتى بعد صدوره بأعوام تتحدث عن صراع العلم البروليتاري ضد العلم البرجوازي، وهذه حماقة لها أول وليس لها آخر. فكيف يكون هناك علم اسمه العلم البروليتاري وعلم آخر اسمه العلم البرجوازي؟ ليسينكو، بحسب الشيوعيين، هو ممثل العلم البروليتاري، وماندل ومورغان من ممثلي العلم البرجوازي، لوي دوبرييه وماكس بلانك هم من ممثلي العلم البروليتاري، بينما آينشتاين ونيلسبورغ وشرودينغر وهايتزبرغ هم ممثلو العلم البرجوازي المثالي! ما هذا التخريف؟

هذه هي الأجواء في الأيام الأخيرة لستالين. عندما صدرت «وصية» ستالين في كتابه **المسائل الاقتصادية للاشتراكية في الاتحاد السوفياتي** كان ذلك حماقة كبيرة، ولم ينل هذا الكتاب المدح، ومع ذلك لم يرد أحد عليه، فالنقد بدأ في ما بعد.

• ذكرت في «الماركسية في عصرنا» أن هذا الكتاب تم تبنّيه لعام أو عامين فقط؟

- طبعًا، لكن لم ينل المدح نفسه، مع أنه مُجّد أحيانًا. يقول ستالين حرفيًا في هذا الكتاب: «إن الإنتاج الرأسمالي توقف عن النمو في عام 1952». وإذ به

بعد هذا الكلام يقول إن الإنتاج الرأسمالي نما كما لم ينمُ في فترة سابقة وبوتائر هائلة. وهنا أذكر مسألة الاستعمار، ففي الفترة بين عامي 1950 و1960 انتهى الاستعمار من الهند ومن أفريقيا، وبانتهاء الاستعمار تصوّرنا أن مصدر كسب الرأسمالية، والمكاسب التي تُغذِقها الرأسمالية في إنكلترا وفرنسا على العمال، أو على قسم من العمال، سقطت وانتهت. والاقتصاد الرأسمالي في هذه الحال سوف ينهار والثورة ستنتصر! وإذا بالاقتصاد الرأسمالي يتقدم أكثر، أما نحن العرب فجاءتنا الحيلة اللطيفة بعبارة «الإمبريالية»، مع أن الإمبريالية ليست شيئًا مرئيًا، وليست مثل الاستعمار وعسكر الاستعمار، وبدأنا نُفسّر بالإمبريالية تقدّم أوروبا والغرب وتعاستنا وعدم تقدمنا، وهذا خطأ.

هكذا كانت الأجواء الستالينية، وأنا أرى أن تأثيرها ما زال قائمًا حتى اليوم، وأن قسمًا كبيرًا من شيوعيي آسيا وأفريقيا، وبخاصة العرب، هم ستالينيون. ويستوي في ذلك الشيوعية الفيتنامية والكمبودية وشيوعية اليمن الجنوبي. هذا كله ستالينية مضاعفة، أو ستالينية مُيَسّرة (أكثر يسارية)، أو ستالينية مؤقلمة مع المكان، بحيث إذا كنت في حضرموت تجعل البدو هم البروليتاريا... وهكذا دواليك. والبدو ليسوا بروليتاريا.

• ماذا قدمت إليك دراسة التاريخ الأوروبي في بلجيكا؟ وماذا استفدت من الفترة التي عشتها هناك؟

- إن جانبًا مهمًا مما حصلته هو تاريخ أوروبا. ففي جامعة بروكسل، المناوئة للكنيسة والإكليروس، تعلّمت احترام القرون الوسطى الأوروبية، ورأيت كيف تقدّمت أوروبا في القرون السابقة. هذا ما تعلّمته في الجامعة، وهذا ما حماني من الارتماء في الحداثة من دون فهم المُسَبقات، ففي الدنيا يوجد تكوّن. بلجيكا بلد العمل والشغل والصناعة والزراعة والمواصلات، والنهرية منها، والجسور، وكنا عندما ندرس مجتمعات العصور الوسطى ومؤسساتها والتاريخ الاقتصادي، نتعلّم ما هي بلجيكا، وما هي منطقة بحر الشمال، وكيف تعج منطقة بحر الشمال بحركة دائمة للسفن مثل حركة أوتوستراد حلب – دمشق.

• في أثناء وجودكم في بلجيكا هل يمكن، بصورة استعادية، الحديث عن علاقتكم بالحزب الشيوعي السوري، وعن الوضع في أوروبا الشرقية والوضع العالمي آنذاك من رؤية الحركة الشيوعية؟

- يجب أن نُدرك أن الحركة الشيوعية أخذت في أوروبا، وفي العالم كله، زخمًا كبيرًا خلال الحرب العالمية الثانية التي انتصر فيها الاتحاد السوفياتي وأميركا وإنكلترا على ألمانيا الهتلرية، وعلى إيطاليا واليابان. حينذاك لم نتوقف عند حقيقة هذه الحرب التي كانت أكبر حرب في تاريخ البشرية، ولم تكن حربًا بين الطبقة العاملة والبرجوازية، ولم تكن حربًا بين الاشتراكية وبعض الدول الرأسمالية الإمبريالية. يمكن أن نقول إنها حرب بين الديمقراطية والفاشية، وليس بين الاشتراكية والرأسمالية. وهذه الواقعة الكبيرة لا تجد لها مستندًا في فلسفة ستالين ونظرياته، لأن نظرية ستالين تنزع نحو اعتبار كل ما ليس انقسامًا وتناقضًا (اشتراكية ورأسمالية، طبقة عاملة وطبقة برجوازية) مجرد أشكال وهمية؛ أشياء غير حقيقية وتافهة وثانوية.

إذًا، أخذت الحركة الشيوعية زخمًا كبيرًا في الحرب العالمية الثانية. والشيوعيون بين عامي 1945 و1948 استولوا على السلطة في عدد من دول أوروبا الشرقية. وإذا نظرنا إلى بلدان أوروبا الشرقية يمكن أن نقسمها إلى قسمين: بلدان كانت الأحزاب الشيوعية قوية جدًا فيها وذات شعبية طاغية مثل يوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا وبلغاريا، وبلدان كانت الحركة الشيوعية فيها ضعيفة مثل رومانيا وبولونيا. لكن في البلدان كلها كان الزخم الشيوعي ينمو بين عامي 1944 و1947. وكانت الثورة الاشتراكية في أوروبا الشرقية، وحركة الثورة في أوروبا الغربية، وتحديدًا في إيطاليا وفرنسا، علاوة على الحركة الثورية في بلدان أخرى من العالم، عبارة عن نهر يضم عددًا من الروافد مثل نضال العمال ضد الرأسمالية، أو ضد الاحتكارات الكبرى، وكذلك المسألة الديمقراطية ضد الفاشية، والمسألة الفلاحية ضد الملكيات الكبيرة للأرض، والمسألة القومية، وهذا ظاهر في بلدان أوروبا الشرقية بأشكال مختلفة.

ما حدث في عام 1949 هو أن الروافد كلها أُخضعت وقُلِّصت وحُذِفت

لمصلحة «بوتقة» أو «سبطانة مستقيمة» هي البروليتاريا ونظام السوفياتات، وهذا مسخ رهيب وإفقار لثروة الواقع وثروة الحركة في بلدان أوروبا الشرقية. ودخلت بلدان أوروبا الشرقية في عملية يمكن أن نلخصها في ثلاثة أسماء: البلترة (بروليتاريا عمالية). والسفيتة (أصبح الطراز السوفياتي هو الجوهر وحتى ما سمي بالديمقراطية الشعبية أصبحت شكلًا للطراز السوفياتي نفسه مع مزيد من التأكيد على دكتاتورية البروليتاريا). والستلنة (نسبة إلى ستالين، أي أصبح كل بلد في أوروبا الشرقية نسخة عن الاتحاد السوفياتي)، وهذا إفقار رهيب وإلغاء للوجود ولتنوع الوجود وإلغاء للحركة التقدمية.

في صيف عام 1947 أُسس «الكومنفورم»، أي مكتب أنباء الأحزاب الشيوعية الذي ضم الأحزاب الشيوعية في الاتحاد السوفياتي وتشيكوسلوفاكيا وبولونيا ورومانيا وبلغاريا ويوغسلافيا والمجر. وأعلن غدانوف انقسام العالم إلى معسكرين: معسكر الاشتراكية والسلام والديمقراطية بقيادة الاتحاد السوفياتي، ومعسكر الإمبريالية والحرب بقيادة الولايات المتحدة الأميركية. ثم بدأت المسألة اليوغسلافية، وأراد ستالين إخضاع يوغسلافيا وفشل، وأصبحت يوغسلافيا في نظر الحركة الشيوعية «عميلة» للغرب، واتُّهم تيتو ورفاقه بأنهم عملاء سابقون للنازية، وعملاء الإمبريالية الأميركية. وكانت حصيلة عمل «الكومنفورم» سلبية تمامًا، وصارت وظيفته بعد طرد اليوغسلاف من عضويته، ملاحقة الشيوعية القومية غير الستالينية من بلغاريا إلى المجر إلى بولونيا إلى البلدان الأخرى كلها، ثم ملاحقة عملاء مزعومين ومتآمرين وحركات واتجاهات مثل الكوسموبوليتية والصهيونية والتروتسكية. في هذه الأثناء انتصرت الثورة الصينية في عام 1949. وفي هذه الأثناء أيضًا وصل الحزب الشيوعي الفرنسي إلى ذروة قوته، وكاد الحزب الشيوعي الإيطالي، بالتحالف مع الاشتراكيين، أن ينتصر في انتخابات عام 1949، لكنه فشل وبقي قويًا جدًا. في المقابل بدأت الأحزاب الشيوعية في البلدان الأخرى بالتراجع؛ فالحزب الشيوعي البلجيكي راح يتراجع بشكل واضح منذ انتخابات 1948 وكان يملك 12 في المئة من الأصوات، وأمل أن ينال أكثر، وإذا به ينال بين 8 و9 في المئة من الأصوات، ثم تابع انحداره بعد ذلك.

تراجـع الحـزب الشـيوعي فـي بريطانيا أيضًـا، بينمـا الأحزاب الشـيوعية الكبـرى مثل الإيطالـي والفرنسـي تماسـكت واسـتمر صعودهـا أو ثباتها حتى أواسـط الخمسـينيات، أو أبعد قليلًا (الحزب الشـيوعي الإيطالي الذي هُزم في انتخابـات 1949 عاد ليتقدم خـلال 20 عامًا). ولـم يكن يخطر فـي بالنا، ولم نكن نتوقع أن يأتي زمن يكون فيه الحزب الاشتراكي الفرنسي أقوى من الحزب الشـيوعي الفرنسـي. ففي عامي 1950 و1952 كان الحزب الشيوعي الفرنسي أقوى مرتين عدديًا من الحزب الاشـتراكي، وكانت جريـدة لومانيتيه تفاخر ببيع أعداد كبيرة جدًا، والحزب راح يُفاخِر بأن لديه مليون عضو وينال بين 30 و33 في المئة من الأصوات.

فـي هذه الأجواء ألّفنا فـي بلجيكا في عام 1950 حلقـة أو خلية من أربعة شبان سـوريين، ثم جاءنا من باريس سـوري من حلب وهو مسؤول في الحزب الشـيوعي السـوري آنذاك. فوجئـت، مـن دون أن أُفصِح، بالمسـتوى الضعيف والهزيـل ثقافيًـا وفكريًـا لهذا الشـيوعي السـوري المسـؤول، بينمـا كان جميع الموجودين معي في بروكسـل أرقى منـه وأفضل ثقافة ووعيًـا، ومع ذلك علّمنا بعض الأشـياء التنظيمية، وقال: تبدأون بتقرير أيديولوجي أو ثقافي وتناقشـونه، ثم تقرير سياسـي، ثم تقرير ثالث عن العمل بين الجماهيـر، أي بمن اتصلنا من الطلاب ومـاذا فعلنا... وهكـذا. وللمقارنـة، حين كنت اجتمع فـي عام 1962 مثلًا إلى جمال الأتاسـي أو ياسـين الحافظ أو عبد الكريم زهور، كنا كأننا نُقرّر مصائر البلد، وأي شـخص يمكنه أن يأتي ويجلس معنا، ثم بعد سـاعتين يمكن أن يكـون ذلك الشـخص قـد صار جالسًـا مـع خصوم لنـا وينقل الـكلام الذي دار بيننـا إليهم. بينمـا في عام 1950 كنـا نجتمع في مكان مغلق، نشـرب البيرة وندخـن الغليون ونناقـش أمورنا من دون مشـاركة أحد من خـارج حلقتنا، ولا نفعل أي أمر حاسم.

البكداشـية أفادتنـي وعلمتنـي أمرًا قلمـا أُتيح إليّ، فـي ما بعـد، أن أُطبّقه، لكنني طبّقته في مناسـبات عـدة. كان المسـتوى الفكري ونوعية المسـائل التي كانت تطرح في حلقتنا من مستوى جيد، وعلى سبيل المثال قال أحدنا، انطلاقًا

من بدايات تغلغل الماركسية في روسيا، واستنادًا إلى كتاب لينين نمو الرأسمالية في روسيا، ما معنى أن التطور الرأسمالي في سورية هو أمر تقدمي، ووافقناه على ذلك. وأضاف أن واجب الشيوعيين أن يساعدوا في التطور الرأسمالي في سورية. وأذكر أنني كنت معترضًا على هذا الكلام، فليست وظيفة الحزب الشيوعي أن يساعد في تطور الرأسمالية، بل وظيفته أن يُنظِّم العمال. وأعتقد أننا اتهمنا رفيقنا بأن موقفه مطابق لموقف الماركسية الشرعية أو الماركسية البرجوازية عند بيرديف وستروفه وغيرهما. ومثال آخر: أذكر أننا في أحد الاجتماعات قمنا بإدانة ما سمّيناه الإرهاب الفردي في تونس في 1951، أي أعمال الإرهاب الوطني الفردي ضد الاستعمار الفرنسي. ووقفنا ضده من وجهة نظر ماركسية، وقلنا إن هذا الأسلوب ليس هو الأسلوب الأمثل، بل الأسلوب الأمثل هو الوقوف إلى جانب الجماهير في نضالها الشعبي. لكن بعد أسبوع جئنا إلى الاجتماع، واعترضت على ما توصلنا إليه في الاجتماع السابق، وقلت إن أشكال النضال ليست كما يتراءى لنا، وفي حالة تونس من الممكن أن تكون هذه الأعمال الفردية أو شبه الفردية جسرًا إلى ثورة شعبية، أو إلى حرب تحرير شعبية ضد الاستعمار الفرنسي، ووافقني رفاقي.

مثال آخر هو الصين، حيث درسنا جيدًا آنذاك مؤلفات ماو تسي تونغ الصادرة بالفرنسية، ودرسنا كتاب الثورة الصينية والحزب الشيوعي الصيني، وتوقفنا طويلًا عند ما ورد في الفصل الأول بشأن الحديث عن المجتمع الصيني، وتاريخ الصين. يقول الكتاب: «إن الأمة الصينية شهدت خلال 3000 سنة أكبر الثورات الفلاحية والشعبية في تاريخ البشرية». وأضاف: «على الرغم من ذلك فإن هذه الثورات كانت تنتهي إلى فشل، وإلى استبدال سلالة مالكة بسلالة مالكة أخرى، وإن التدخل الإمبريالي في عام 1840 هو الذي وضع حدًا لهذا التاريخ الصيني التقليدي الدوراني حين دمّر البُنى الصينية وبنية القرية، وبنية المدينة، وبنية الاقتصاد، وأصبحت الحركة الثورية في الصين حركة مُجدية». ناقشنا هذه النقطة، ومسألة الديالكتيك وعلاقة الإمبريالية بالصين، وفضل الإمبريالية على الصين، وإلى أن قرأت في الستينيات كتاب ستيوارت شرام عن ماو تسي تونغ، ويبدو أن لهذا طبعتين، الأولى كانت تتساءل: هل

كان مـن الممكن أن تتطـور الصين لولا تدخـل الإمبرياليـة؟ وكان الجواب لا. وفـي الطبعة الثانيـة والنهائيـة كان الجواب نعم، لكـن التدخل الإمبريالي سـرّع التطـور الصيني الداخلي نحـو الجدوى الثورية. نسـتطيع القـول إن الصين قبل مجيء الغرب كانـت تعيش أزمة نمو، ولـم تكن في عصر انحـدار أو انحطاط، بدليل أن القرن الثامن عشـر الصيني كان قرن النمو الديموغرافي، الصينيون في الجنوب صعدوا إلى التلال وزرعوها، وتابع السـكان نموّهم، ثم عادت الأزمة. وكان هـذا النمـو الديموغرافي دليـلًا على تفاعـلات إيجابية فـي الصين آنذاك، وكانت هذه الحالة خلافًا للأحوال في مصر وسورية والعراق في القرنين السابع عشـر والثامن عشـر. فالبلدان العربية لم تعرف النمو الديموغرافي إلا في القرن التاسع عشـر، أي بعد مجيء الإمبريالية والغرب والرأسـمالية والصناعة والعلم الأوروبي، أي بعد التحول الجبار الذي أحدثته الإمبريالية في العالم، وفي عالم العرب. وهذا يجعلنـي أقول إن في عام 1952 لم يكن لدينا هذه العلم، أو هذه المعرفة عن بلادنـا وأوطاننا، ومع ذلك كان لدينا اعتقاد بـأن تاريخنا في العصر العثماني كان تاريخ انحدار في معظمه، وإننا كنا في القرنين السابع عشر والثامن عشـر في حالة انحطاط. برهان غليون يتصور أن تاريخنا عبارة عن شعب يقاتل ضد سـلاطين وضد اسـتعماريين أجانب، وأمثال برهان غليون يرفضون الفكرة التـي تقول بالانحـدار والانحطـاط. إن خـط المسـار الديموغرافي يكشـف أن الانحدار منذ القرن الرابع عشر كان واضحًا عامًا بعد عام وقرنًا بعد قرن. مجاعة وطاعون في القرن الرابع عشر حصدا ربع السـكان أو نصف السكان خلال مئة عام. والإمكانات الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية والمؤسسـات كان يمكن أن تعوض الخسـارة البشرية خلال 50 أو 100 عام، لكن التعويض لم يحصل، فكان الانحدار حالـة ثابتة. هذا تطور إلى الوراء وليس إلـى الأمام. أعود فأقول إن معرفتنا في تلك السـن كانـت محدودة. أما اليـوم فيبدو لـي أن معرفة الذين بلغوا 60 عامًا محدودة أكثر، وأعتقد أنها معرفة كاذبة تنتج كتابات كاذبة.

دخلـت الحركـة الشـيوعية امتحان الإيمـان بنجـاح لأن 99 فـي المئة من زعمـاء الأحـزاب الشـيوعية كانـوا يؤمنـون بـأن تروتسـكي وبوخاريـن خائنان وعميـلان للإمبريالية. وهذا الإيمان التصديقي الذي شـمل مئـات الملايين من

الناس يفسر بالطبيعة البشرية، ويفسر بالجموح الثوري، ويفسر بالرغبة في انتصار الاشتراكية على الإمبريالية والرأسمالية؛ على عالم الحرب والجوع والفقر. لكن هذا الإيمان كان مغلوطًا وغير معقول. لكنه، على الصعيد الذاتي، كان إيمانًا صادقًا. فالشيوعي المتوسط لم يكن يعيش في عالمين. فإذا قال إن تروتسكي عميل، أو إن تيتو عميل، أو إن الذين قُتلوا في الاتحاد السوفياتي في عام 1930 هم سجناء الغولاغ، وإن الكولخوز هو عمل إرادي وطوعي لدى الفلاحين، وإذا قال إن الزراعة السوفياتية أرقى زراعة في العالم، وإن العمال في موسكو يعيشون أفضل من العمال في باريس ونيويورك، فقد كان صادقًا، لأنه كان يعتقد ذلك فعلًا.

في المقابل كانت الحركة الشيوعية الموالية للسوفيات بعد عام 1956، أي بعد سقوط خروشوف ومجيء بريجنيف، والعودة إلى الستالينية المخففة، قد فقدت **الصدق الذاتي**، وأصبح من الممكن إيجاد ملايين الشيوعيين يقولون إن فلانًا جاسوس، وهم مدركون أنه غير ذلك، أو أن يقولوا لك إن الاتحاد السوفياتي ليس فردوسًا لكنه شبيه بالفردوس. المواصلات والاتصالات في الستينيات اتسعت كثيرًا، وأصبح آلاف السوريين يعرفون الاتحاد السوفياتي، وملايين من شعوب الأرض يعرفون المفاسد والعيوب الرهيبة والبؤس والكذب في الاتحاد السوفياتي. ومع ذلك كان الولاء والوفاء يقضيان بأن يقولوا عكس ما يشاهدون، وأن يقولوا عكس ما يعرفون. وهذا **السقوط الأخلاقي الذاتي** كان أكبر ضربة، بل ضربة نهائية لا يمكن الإفلات منها من دون تصحيح هذه الأخلاق، أي أن يقول الإنسان الحقيقة. والحقيقة هي الحقيقة الموضوعية التي تشترط الصدق الذاتي. يجب أن أقول الشيء الذي أعرفه والذي أراه والذي أعتقده فعليًا، ولا أقول الشيء الذي لا أعتقده. متى يقول الإنسان عكس ما يعتقده حقًا؟ وبأي ذريعة يفعل ذلك؟ ولأي غاية أو مصلحة؟ كان الجواب: «لمصلحة الثورة»، أو لمصلحة الحزب، وللهدف «العظيم والنبيل».

إنّ أي حزب شيوعي يمكنه أن يرسل طلابًا إلى الاتحاد السوفياتي. لكن من يرشح نفسه للذهاب إلى الاتحاد السوفياتي سيحاول أن يثبت ولاءه

بالكذب حتى تنطبق عليه الشروط. في أوائل الستينيات بات في الإمكان العثور على طلاب شيوعيين عرب عملاء للمخابرات السوفياتية ضد الأساتذة، وصار بعض الأساتذة الروس يخاف من الطلاب الأجانب ومن الطلاب العرب.

• **عدت إلى سورية في آب/ أغسطس 1952. هل يُمكن أن نعتبر تلك الفترة هي الأساسية من حيث تكوين المفاهيم النضالية والفكرية؟**

- عُدتُ من بروكسل وأنا مسلّح بنظرية. أذكر دفترًا صغيرًا جدًا ثمنه قرشان ونصف القرش اشتريته من بلجيكا، وملأته بخط صغير جدًا باللغة الفرنسية، وكان يحوي كتاب لينين ملاحظات نقدية على المسألة القومية، وكتابًا آخر له في المسألة القومية وحق الشعوب في تقرير مصيرها، ثم بعض كتابات ستالين، مثل الماركسية والمسألة القومية والمستعمرات. وعلى الدفتر نفسه كتابا ماو تسي تونغ الثورة الصينية والديمقراطية الجديدة.

جئت إلى سورية مسلحًا بهذا كله. لكن في عام 1953 التحقت بالخدمة العسكرية. وفي نيسان/ أبريل 1955 أنهيت الخدمة، وفي الوقت نفسه أصدرت أولى ترجماتي وهي كتاب الثورة الصينية والحزب الشيوعي الصيني لماو تسي تونغ، وأنجزت الترجمة في الأيام الأخيرة من خدمتي العسكرية، وصدر الكتاب عن دار دمشق.

• **هل نتحدث عن فترة الخدمة في الجيش؟**

- في اللاذقية، قبل التحاقي بالجيش وبعده، كوّنت علاقات جديدة مع أشخاص ممتازين ومثقفين وأخلاقيين ولهم أذهان منفتحة ومفكرة وثاقبة، وليسوا من جماعة «وِي وِي»(*). وفي اللاذقية تعرفت إلى أشخاص ليسوا من جماعة بني نعم نعم، وفيهم شيوعيون غير حزبيين، وشيوعيون حزبيون وبعثيون ومستقلون. والعدد ليس بالمئات بل بالعشرات، منهم جامعيون، ومنهم من يحمل البكالوريا وحسب، ومنهم من له وظيفة جيدة في جهاز الدولة،

(*) جماعة «وِي وِي» قبيلة في الجزيرة السورية، أُطلق عليها هذا اللقب في زمن الاستعمار الفرنسي لأن أفرادها كانوا يصوتون دائمًا إلى جانب الحكومة بعبارة «نعم نعم».

وجميعهـم بين العشرين والخامسة والعشرين من العمـر، أي شبـان.

في الخدمة العسكرية التقيت معظم أصدقائي في بلجيكا. هم أيضًا التحقوا بالدورة الخامسـة مـن دورات التدريب في الجيش السـوري (بين بداية تشـرين الأول/ أكتوبـر 1953 والأول من نيسـان/ أبريل 1955)، وتعرّفت إلى ياسـين الحافـظ وآخرين ممن يحملون شـهادات في الحقوق من جامعة دمشـق، وكان الزمن زمـن أديب الشيشـكلي. في هـذه الفترة أدركـت أن التبسـيطات من نوع **فلان عميل لأميركا**، كلام لا طائل فيه. وكان القائم بأعمال السفارة السورية في بروكسـل صلاح الدين الطرزي قد نبهني إلى ذلك قائلًا: «يـا الياس هذه طريقة خطأ ضعوها جانبًا».

أمضيت في مدرسة الضباط الاحتياط في حمص ستة أشهر، ثم ثلاثة أشهر أخرى في مدرسة المحاسبة العسكرية في دمشق، ثم عملت شهرين في معتمدية المحاسـبة في المنطقة الجنوبية حيـث لم يكن لي عمل حقيقـي إلا التوقيع، ثم عملت سـبعة أو ثمانية أشـهر في مجلة **الجنـدي**، وفي **المجلة العسـكرية**. وفي ربيع عام 1955 نشـرت ترجمـة كتاب ماو تسـي تونغ **الثـورة الصينية والحزب الشـيوعي الصيني**، واقتُرح اسمي للذهاب إلى هلسـنكي لحضور مؤتمر السلام العالمي.

- **من اقترح اسمك؟**

- الحـزب. وهنـا أود أن أعـود بالذاكـرة قليلًا إلى الـوراء، فقبـل أن يُلقي خالد بكـداش خطبتـه الأولى فـي البرلمـان في عـام 1954، جـرى اتصال مع كثيرين، وسُـئلت ماذا اقترح للخطاب العتيد. آنذاك كنا نتناقش مع ضباط بعثيين وعروبيين وتقدميين في قضايا كثيرة في نادي الضباط. وبما أني كنت في دمشق عُينت منظمًا لمكتبة نادي ضباط حامية دمشـق، وكان عـدد الكتب لا يزيد على 100 أو 200 كتاب؛ فكنا نجد مكسـيم غوركي وإلى جانبـه كتاب كلاوزفيتس عـن الحـرب مُهدى مـن الضابـط المرحـوم سـليم إبراهيـم، وهو مـن الضباط الأذكيـاء، وكتاب لأناتول فرانس مترجـم إلى العربية... وهكـذا. ونجد كتبًا في

الأدب وكتبًا جنسية متنوعة. إنها مكتبة صغيرة أشرفتُ على تنظيمها، وأصبحتُ معروفًا جدًا في مطعم نادي ضباط دمشق في الصالحية. وفي هذه الأثناء عرّفني ياسين الحافظ إلى عبد الكريم زهور الذي فاز بالنيابة عن حزب البعث في انتخابات عام 1954، وكنت أتناقش كثيرًا أنا وعبد الكريم زهور أمام عدد من الضباط من حماة ومن منطقة اللاذقية. وفي إحدى المرات ذهبت في إجازة طويلة (15يومًا). وحينما عدت وجدت أن رئيس الأركان المرحوم شوكت شقير الذي أعتز بصداقته التي بدأت حين تعرفت إليه في بيروت، أصدر تنبيهًا لطيفًا مضمونه أن من غير الجائز أن يتحول نادي الضباط إلى نادٍ للمناقشات. لا أذكر جيدًا كلام التنبيه، ولم أقرأه بنفسي، بل نُقل إليّ.

نظّمنا في نادي الضباط سلسلة محاضرات كان يديرها برهان قصاب حسن، رئيس تحرير المجلة العسكرية. وأذكر أن أول محاضرة كانت للدكتور كامل عياد. هذا الرجل الماركسي لم يكتب كثيرًا مع أنه من متخرجي ألمانيا، وينضح حبًا هائلًا وغرامًا لأثينا وللديمقراطية الأثينية. أما المحاضرة الثانية فكانت عن العلاقات الدبلوماسية في العصور القديمة ووثائق تل العمارنة، وكان المحاضر الدكتور محمد الفاضل.

أعود إلى خطاب خالد بكداش في صيف عام 1954. سُئلت ماذا يجب أن يتضمن الخطاب، وأجبت: يجب أن يتضمن مطالبة برفع رواتب الجنود، ويجب التركيز على أهمية الجيش الوطني اللاطائفي، ويجب أن يمنح العسكريون حق التصويت. فقال لي المتصل: وحق الترشيح؟ فقلت: لا، بل حق التصويت وحده، لأن حق الترشيح سيجعل الجنرال يرشح نفسه والجنود سيصوتون له.

المهم إنني اقترحت هذه الأمور وغيرها لقضايا الفلاحين، وقضايا البرجوازية الصغيرة. وتهكّم عليّ فلان وفلان، لكنهم حين سألوا الرفيق خالد بكداش فإذا به يجيب مثل جوابي. وهكذا اكتسبت سمعة كبيرة عند خالد بكداش قبل أن أعرفه. هذا ما حدث في عام 1954.

حين ذهبنا إلى هلسنكي (فنلندا) في حزيران/ يونيو 1955، كان ستالين قد مات قبل سنتين، وكان بيريا قد سقط منذ سنة ونصف السنة، ثم سقط مالينكوف وانتصر خروشوف نهائيًا ومعه بولغانين بصفته رئيسًا للوزراء، وذهب مع بولغانين إلى بلغراد واعتذر إلى تيتو وقال له: أيها الرفيق الرئيس تيتو إن بيريا هو المسؤول عن خراب علاقتنا، لعنة الله عليه.

- **كيف كان الوضع في سورية آنذاك؟**

- سوف أكمل كلامي عن هلسنكي، وسنربط الأمور بعضها ببعض في هذه السيرة. كنت جالسًا في أحد المساءات في مطعم أبو كمال فوق مطعم النورماندي بين الهافانا والسبع بحرات، وهو مطعم صيفي يقدم الشاورما ومأكولات متنوعة. وجاءني شخص وقال: هل تذهب إلى مؤتمر السلام في هلسنكي؟ قلت: نعم. قال لي: إذن تعال معي. وذهبنا إلى طاولة ثانية حيث كان يجلس إليها الرفيق دانيال نعمة الذي شاهدته مرة واحدة في اللاذقية وتعلمت منه عبارة «كبح جماع الاستعمار». ولا أستطيع أن أذكر الرجل من دون أن أذكر عبارة كبح جماع الاستعمار، وكان معه الرفيق لودوفان والرفيق يوسف فيصل (خريج معهد الماركسية اللينينية). فاجأني الرفيق يوسف فيصل بأن معرفته بالماركسية اللينينية ضحلة. جميعهم هكذا. خالد بكداش أحسن منهم بكثير مع أنه ضعيف أيضًا. لكن بالمقارنة معهم فهو قوي لكنه غير معقول، قادة لحزب شيوعي لا يقرأون حتى ستالين.

خالد بكداش في تلك الفترة درّج مبدأ يقول إن الدراسة النظرية والثقافة والأيديولوجيا تعني أن تدرس جيدًا آخر خطاب للرفيق خالد بكداش في البرلمان، وهذا غير معقول! حتى كتابات ستالين النظرية اعتبرت غير مفيدة، بدأ يتكوّن لدينا انطباع أن الحزب الشيوعي السوري مضاد للثقافة.

أذكر أن يوسف فيصل أصدر تعليمات إلى نسيب نمر، مسؤول جريدة الأخبار الشيوعية اللبنانية المهمة، قائلًا له: لا ترسل أي رسالة أو برقية إلا بموافقة الياس، الأمر الذي كان يعني إضفاء قيمة مهمة عليّ.

سافرنا في الباخرة الرومانية التي أقلتنا من سورية إلى رومانيا. وصلنا ميناء كونستانزا، وهناك وجدت عمالًا من طرطوس ومن جزيرة أرواد في الميناء، ما يشير إلى وجود صلات بحرية برومانيا. وفي القطار من كونستانزا إلى بوخارست وقعت حادثة، من المفيد أن أذكرها؛ إذ كانت رومانيا قد استقبلت للتو الرئيس تيتو، وكانت هناك لافتات في بعض الشوارع تحيي تيتو، ولا أذكر ماذا قلت لمرافقتي الرومانية، وهي امرأة أكبر مني سنًا، شيوعية من النموذج اليهودي الستاليني. فأجابتني بما معناه أن تكتيك الاتحاد السوفياتي مع يوغسلافيا ذكي جدًا، أي إنها اعتبرت بداية المصالحة السوفياتية - اليوغسلافية تكتكة وذكاء. لم أكن معتادًا في حزبنا، وفي فهمي تاريخ الشيوعية على كلمة «تكتيك»، فهي قضايا مبدئية، وبالتالي أخلاقية. خروشوف جاء وقال: أخطأنا والخطأ مسؤول عنه بيريا الذي أُعدم. وهو نفسه الذي خاطب تيتو بعبارة «الرفيق الرئيس» مع أن تيتو كان منذ سنتين جاسوسًا وعميلًا ونازيًا وتروتسكيًا وأميركيًا وإنكليزيًا وصهيونيًا... وقس على ذلك. ولاحظت الرفيقة الرومانية أن هذا الكلام لم يعجبني، فطوت الموضوع.

أمضينا خمسة أيام في بوخارست، وفيها لازمني شاب اسمه نيقولا بوبسكو في مثل سنّي أو أكبر بسنتين. وفي احدى المرات لازمني طوال الليل ونام في غرفتي في الفندق، وهو مترجم يعرف الألمانية والإنكليزية ويترجم شكسبير وغوته عن الإنكليزية والألمانية، ويعرف الفرنسية بشكل كافٍ، بحيث جعلوه من المرافقين لوفدنا السوري اللبناني الأردني، وربما كان معنا اثنان من مصر. هذا الشاب روى لي أشياء مزعجة جدًا جدًا، وكنا في أوائل حزيران/ يونيو 1955، فقال إن السلطات منعته من الزواج من فتاة يحبها وتحبه لأنها ليست من بنات الطبقة العاملة. حين ذهبنا إلى متحف الفن التشكيلي، رأينا لوحة كبيرة تصوّر ستالين في الحقل، وهي لوحة نموذجية لفن الواقعية الاشتراكية، وأبديت إعجابي باللوحة ربما مجاملة. فرد مرافقي ردًا واضحًا جدًا وقال: «أنظر إلى هذه التفاهة وانظر إلى رسومنا في القرن التاسع عشر، كانت أرقى بكثير». لقد قدّم إليّ هذا الشاب مُعطيات تخالف الصورة الوردية التي كانت في رؤوسنا عن رومانيا. وفي إحدى المرات تجادلنا مع شبان رومان في شارع معروف،

وشـنوا حملة شـعواء على النظام القائم، وقالـوا لي: لا تصدق هـذه الأكاذيب. وأردت أن أرد عليهـم، لكـن مرافقـي الروماني منعنـي من ذلك كأنـه يؤمن هو أيضًا بهذا الموقف.

أخيرًا بعد خمسة أيام ذهبنا إلى هلسـنكي حيث لا يوجد كهرباء في الليل، ولا حاجـة إلى الكهرباء لأن الليالي بيض. كنـت مترجمًا في المؤتمر الذي مثل ذروة الاعتدال السـوفياتي، حين وجه المؤتمر، بناء على اقتراح سـوفياتي، تحية خاصة إلـى الهند وإلى يوغسـلافيا لدوريهما في خدمة السـلام، ولـم يوجه أي تحية إلى الاتحاد السوفياتي.

فـي هلسـنكي دعتنا سـفارة الصيـن الشـعبية إلى لقـاء. وهناك ألقـى ناظم حكمـت قصيدة عن الحريـة. ثم وجّهـت إلينا السـفارة دعوة إلى زيـارة الصين فذهبنا بالقطار من هلسنكي إلى لينينغراد، ثم إلى موسكو. وبعدما أمضينا نصف نهار في موسكو تابعنا السفر بالقطار إلى سيبيريا، ثم إلى منشوريا، فإلى بيجين. عشرة أيام في القطار. كنا سوريين ولبنانيين وأردنيين وسودانيًا واحدًا وعراقيَّين. وفي هلسـنكي وجدنـا مصريين، بينهم ضابـط مخابرات. ولا بـأس هنا أن أفتح قوسًـا عن قضية فلسـطين، حيـث لاحظنا لـدى المصرييـن موقفيـن متباعدين: سكرتير حركة أنصار السلم، ولعل اسـمه يوسف حلمي، كان موقفه متطابقًا مع موقف الاتحاد السـوفياتي والحزب الشيوعي الإسـرائيلي: السلام، وبالتالي هو موقف صهيوني. الدكتور إبراهيم رشـاد، رئيس حركة أنصار السلم، كان موقفه مخالفًا تمامًا: ضد الصهيونية وضد إسرائيل بقوة.

فـي الاتحاد السـوفياتي لفتنـا منـذ البداية إلـى النهاية بـؤس الأوضاع، في الرحلة إلى موسـكو مـن لينينغراد ومـن حدود فنلندا إلى موسـكو تسـاءلنا عن البيوت البائسة والقرى التاعسـة، واعتقدنا أنها ناتجة من الحرب العالمية الثانية التي خربت المناطق الغربية في الاتحاد السـوفياتي. ولاحظنا أن مستوى البؤس كان مروعًـا قياسًـا إلـى الازدهـار فـي فنلندا التـي عانت مـا يكفي فـي الحرب العالميـة الثانية. ولاحظنا من موسـكو إلى الأورال إلى سـيبيريا أن المشـهد لم يتغير قط: بؤس الريف، ومشـهد النساء وهن يشـتغلن في سكك الحديد أشغالًا

صعبة مثل قلع الحجارة، وهذه المهنة لا تتلاءم مع النساء. ولاحظنا كذلك كثرة الحركة في سكك الحديد: فحم وآلات ومشاريع صناعية ضخمة عند بحيرة ايركوتس، والتحضير يجري لإقامة أكبر مركز كهرومائي في العالم في صيف عام 1955. وهنا سأروي الحادثة التالية: توقفنا في إحدى محطات سيبيريا، ونزلنا من القطار لتحريك أقدامنا، وكنا ننتظر أن ينطلق القطار مجددًا. في تلك اللحظة وصل رجل مقطوع الرجلين، أدركت من بعيد أنه شحاذ جاء يتسول. فلم أشأ أن أكون شاهدًا على هذه الأوضاع، وبحركة غريزية غيرت موقعي وأدرت للرجل ظهري بحيث أصبح الرجل ورائي. ثم أحسست، من وقع خطاه، أنه وصل وأخذ يقول: تفاريتش، تفاريتش، كوبيك، كوبيك، أي: رفيق، رفيق، قرش، قرش. كان معنا شاب شيوعي من عائلة مجدلاني اللبنانية، وهو يعرف الروسية خلافًا لكثيرين من الشيوعيين العرب الذين عاشوا في روسيا سنوات ولم يتعلّموا الروسية. والسبب، كما قالت لنا إحدى الروسيات، إنهم لا يريدون التعلم، ليس لأن الروسية صعبة، بل نتيجة الكسل الناجم عن تعاطي الخمر في المساء والسهر حتى الثالثة صباحًا، ثم الاستيقاظ المتأخر، والذهاب إلى العمل في مؤسسة سوفياتية ساعتين فقط بدلًا من ست أو ثماني ساعات.

حين عدنا إلى القطار استأنف الرفيق عمر السباعي (الحلبي) الذي أصبح في ما بعد، في عصر البعث، وزيرًا للمواصلات، إلقاء دروسه علينا، وراح يتكلم على الكولخوز والسوفخوز وعلى الديمقراطية الشعبية والجمهورية الشعبية والفارق بينهما، وأخذ يعرض تفاهات، مثل القول إن دول أوروبا الشرقية تدعى الديمقراطية الشعبية، وإن دولة الصين تدعى الجمهورية الشعبية، والفارق بينهما كذا وكذا، وذلك كله غلط بغلط. وبادرت إلى تنبيهه إلى أن دستور الصين الشعبية يقول إن نظام الصين الشعبية هو نظام الديمقراطية الشعبية، فمن أين جئت يا عمر بهذا الاختلاف اللفظي أو الاصطلاحي؟ نعود إلى حكاية المتسول المقطوع الرجلين، فبعد أن انتهى الرفيق عمر من عرض موضوعه النظري عن الكولخوز والسوفخوز، وكان معنا خمسة عمال نقابيين من سورية غير حزبيين، لكنهم موالون للرفيق خالد بكداش، قام أحدهم ووجّه سؤالًا إلى عمر السباعي وقال له: منذ قليل قبل أن نركب القطار شاهدنا كذا

وكذا وكذا، فما تفسيرك؟ فأجاب عمر السباعي: الرفيق الياس مرقص يشرح الأمر لكم. وعمر السباعي جاهل، وكان قد أضاع سنوات في فرنسا بصفته مهندسًا من دون أن يتعلم شيئًا عن الماركسية. غير أنني أحلت الجواب إليه، وفوجئت بذكائه أو بتذاكيه، كما يقول سمير ذكرى، وبادر إلى الإجابة بالقول، يا رفيق، في المجتمع الاشتراكي من لا يعمل لا يأكل. فقال له العامل: وماذا يمكن أن يشتغل هذا الرجل وهو مقطوع الرجلين؟ فأجاب عمر بقوة: يستطيع أن يعمل مثلًا وراء شباك التذاكر. فقال العامل: وهل أنت متأكد أنهم عرضوا عليه هذا العمل ورفض؟ ولم يحر عمر السباعي جوابًا. وفهمت، بعد أشهر، أن الرجل المقطوع الرجلين ربما يكون من المنفيين إلى سيبيريا الذين أمضوا 20 سنة في المعسكرات أو غير ذلك. وفعلًا كان مشهد المتسولين في موسكو وكييف في عام 1955 كارثة.

وصلنا إلى بيجين وزرنا شنغهاي وتركستان الصينية، وعلى العشاء التقينا شو إن لاي. الصين أعطتنا صورة مختلفة تمامًا عن الاتحاد السوفياتي وعن رومانيا. بدت لنا الصين في تموز/ يوليو 1955 كأنها بلد الابتسامة والسعادة، بلد آسيوي فقير وكثيف السكان، لكن وجوه الناس طافحة بالبشر، والكلام مع الناس يبعث على التفاؤل، وكنا نشعر أن في الصين ديمقراطية من نوع ما.

في إحدى سهرات العشاء أبلغ أحد الصينيين إلينا خبرًا سارًا وقال: غدًا سيكون الرفيق شيبولوف، رئيس تحرير البرافدا إلى جانب جمال عبد الناصر في أعياد الثورة في مصر، أي إننا كنا في بيجين في 22 تموز/ يوليو 1955. والخبر سرنا جدًا. ولاحقًا علمنا بصفقة الأسلحة التشيكية إلى مصر وسورية. وكان شيبيلوف من النجوم الصاعدة في الاتحاد السوفياتي آنذاك. وبعد رئاسة تحرير البرافدا أصبح وزير خارجية الاتحاد السوفياتي، ثم انحاز إلى مالينكوف ومولوتوف وغانانوفيتش، فسقط معهم في عام 1957.

عدنا من بيجين بالطائرة إلى منغوليا ثم إلى موسكو في ليل لا ينتهي نتيجة دوران الأرض في الاتجاه نفسه. مكثنا في موسكو يومين، وكان الفرصة الوحيدة كي أشاهد مدينة موسكو. وقبل شهر ونصف الشهر، حين مررنا

بموسكو سريعًا، أخذونا إلى المعرض الزراعي الذي أصبح المعرض الزراعي الصناعي. وفي أحد الأجنحة طلبت أن أرى القطن الملون؛ فمن إنجازات نظرية ليسينكو المزعومة أن الزراعة السوفياتية في تركستان صارت تنتج قطنًا ملونًا بشتى الألوان. وقد اصطحبتنا المرافقة كي نشاهد القطن الملون في قاعة منعزلة، وشاهدنا قطنًا يميل إلى الأصفر. فقلت لها: أين الألوان الأخرى؟ فأجابت: هذا كل شيء. هذا الأمر هزّ إيماني بنظرية ليسينكو.

زرنا موسكو في هذه المرة طوال يومين. وفي هذين اليومين شعرت بالكبت عند الروسي. زرنا متحف «غاليري تريتياكوف»، وهو من أهم متاحف الرسم. وأذكر أنني وقفت طويلًا أمام لوحة عذاب وإعدام «آل خوفانسكي». وآل خوفانسكي أيدوا قبل 200 أو 300 عام المؤمنين القدامى، وقُتلوا، وخُلدت قضيتهم في أوبرا «موسورسكيلاخو فنتشينا». المهم أنني وقفت أمام اللوحة وأشرت إلى جانب منها، وقلت للمرافقة بالفرنسية: هذا الجزء يمكن أن تعثري عليه في كتاب «الفلسفة» للمؤلف «كوفيلييه»، وهو كتاب مدرسي لطلاب صف الفلسفة، وفيه بحث بعنوان «الألم» (اللذة والألم موضوعات علم النفس)، وفي هذا الموضوع يستخدمون جزءًا من لوحة «آل خوفانسكي» للرسام الروسي «ريبين» فسُرّت جدًا وسألت: هل هذا أكيد؟ فقلت لها: نعم أكيد والكتاب عندي.

فكرت بهذه الأمور، وفهمت أن الروس وجدوا أنفسهم مكبوحة. ثمة اجتثاث لتراثهم الثقافي كله، ولا يمكن أن يقبل أي شعب من الشعوب أن تقول له: أنت شعب عظيم، ثم تقول له إن تاريخك يبدأ من 100 عام مع الرفيق بليخانوف، ومع الرفيق لينين.

أما في شان ريبين ومدرسة الفن التشكيلي الروسي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فكانت المدرسة السائدة هي الواقعية الاجتماعية أو الواقعية المناضلة، وكثيرًا ما كان يقال إن الواقعية المناضلة هي أحد جذور الواقعية الاشتراكية الستالينية، وهذا صحيح. لكن يجب أن نميز بين أمرين: بين شيء طبيعي وجيد، وشيء متكلف ومصطنع وكاذب ودجّال. الأول فن، أما ما

ظهر في عصر ستالين فهو ليس فنًا، إنه أكذوبة باسـم الواقعية. فإذا ألّفت كتاب أدب، أو رواية أدبية، وعرضت بؤس العامل السوفياتي وعذابه في تربية أولاده، يقولون لك: أنت لسـت واقعيًا. أما إذا اشتغلت على الاشـتراكية النيرة والعامل البطل الذي يعيش سـعيدًا بلا مشـكلات، ويصـرف حياته في النضـال من أجل الاشتراكية العالمية، فتكون واقعيًا. هذا هو الكذب بعينه.

الفـن الواقعـي الاشـتراكي تافـه. الفوتوغرافيـا أدت دورًا فـي الأكذوبـة. ممكن أن يعرض أحدهم لوحة بعنوان «على شـرفة الكرملين»، وتكون الصورة لمدينة موسـكو في الليل، والرفيق سـتالين والرفيق فوروشـيلوف يسـيران على شـرفة الكرملين يفكران في مصير الشـعب والأمة والبشـرية، وأن ستالين رجل مثلـي ومثلك، يرتدي ثيابًا مثلـي ومثلك. هذا الفن لا هو فـن تجريدي، ولا هو فن سـريالي، ولا هو فـن تكعيبي، ولا هو بيكاسـو. القمح مثـل القمح، البيوت مثـل البيوت، وهذا يسـاعدنا في القول إنهـم صادقون. الفوتوغرافيا تسـاعد في تمريـر الأكذوبة فيعطوننا صورة مغلوطة عن المجتمع. لكن من غير الممكن أن يصوّروا شـخصًا وله قرنان، أو له ثلاثة أعين. بل شـخص مثلـي ومثلك، وهذا دليل، بحسب «الواقعية»، على الصدق وعلى الصواب، وهذه مصيبة عمياء.

الصورة مـن جهة صحيحة جـدًا جدًا، ومن جهـة كاذبة جدًا جـدًا. يجب أن نـرى ما هـي الوظيفة، وكيـف وُظفت. هنـا الرفيق سـتالين يفكـر في مصير الشـعب. والصحيح أنه ربما كان يفكر في كيفيـة التخلص من فلان وفلان. في الصورة يسير مع فوروشـيلوف، ونحن نعرف اتهامه له بأنه جاسوس إنكليزي. بالأمـس كان رئيس هيئـة التخطيط ومسـؤول الاقتصاد اللامع فوسنيسنسـكي، ولاحقًا أعدموه، وكان قد ألّـف كتابين طُبِعا في باريس. كتاب عنوانه إعادة بناء الاقتصاد الوطني بعد الحرب العالمية الثانية، والآخر عنوانه مشـروع السـنوات الخمس.. الرابع. فوسنيسنسـكي لامع جدًا جـدًا، وإذا به فجأة يختفي. الخبراء الغربيون قالوا: «حُلق له»، كما يقول أهل الشـام، أي قُضـيَ عليه. دعنا نَقُل إن من الممكن أن تصور أشـخاصًا أو وقائـع بصورة واقعية من أجـل تمرير واقع زائف وكاذب.

ثمة نقطة ثانية لم أتنبه إليها إلا في عام 1984 في باريس. تعاونت بلدية باريس ووزارة الثقافة السوفياتية في إقامة معرض عن الفنون التشكيلية الروسية والسوفياتية، وكان المعرض جميلًا جدًا. وفي أثناء خروجي من المعرض اشتريت كتابًا فيه ألبوم صور ومقالات، لكتّاب سوفيات وفرنسيين. ومن بين المقالات واحد لكاتب فرنسي عن الواقعية الروسية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. أنا أعرف أن المدرسة الواقعية مدرسة مناضلة ضد الاستبداد، وضد المؤسسة الدينية، وضد الظلام الكهنوتي، وضد المشايخ العفنين أو الخوارنة الكذابين، وضد القيصرية، وهذا كله مُثبت في ذلك الكتاب. وعلاوة على ذلك فإن جميع رسامي مدرسة الفن الواقعي المناضل من ريبين حتى فيرشاجين رسموا الموضوعات المسيحية الخالدة، مثل المسيح والصليب ومريم... إلخ، لكنهم أضفوا عليها نفسًا شعبيًا روسيًا نضاليًا، أي إن هذه اللوحات المسيحية كانت تنحاز إلى المساكين الفدائيين المستعدين للموت في سبيل الشعب، غير أن الأيديولوجيا الستالينية راحت تتعامل مع الواقعية «بالطميمة»، أي إنها تُبرز ما تشاء، وتصطفي ما تشاء، وتُلغي ما تشاء. وهذا الأمر كان ضد الدين وضد المسيحية، وأصاب الرسم أكثر مما أصاب الموسيقا، لأن الموسيقا الكلاسيكية الدينية الروسية ظلت محدودة الأثر، ولم تتطور كي تصبح في مصاف موسيقا موزارت أو بيتهوفن أو برامز. لأن في كنائس الغرب توجد أدوات موسيقية، بينما في الكنيسة الأرثوذكسية فإن الصوت البشري هو الأساس. وكان لهذا الموقف الستاليني أثر سيئ جدًا في الأدب. فشنوا حربًا ضد دوستويفسكي، وراحوا يخلقون عالمًا من التفاضل بين دوستويفسكي وتولستوي... وهكذا دواليك.

عدتُ من موسكو في أواخر صيف عام 1955 ولم أروِ لأي إنسان حادثة الفقير المتسوّل. ولو رويت الحادثة يومذاك لأي شيوعي لوجه إليّ تهمة العمالة لأميركا. لم أتجرأ على رواية الحادثة إلا بعد المؤتمر العشرين، أي بعد نحو سنة. وفي تلك الأثناء كنت غاضبًا من طريقة تكوين الحزب الشيوعي في سورية ولبنان. أشخاص غير مقبولين أخلاقيًا وثقافيًا، يُطبّقون على حزب شيوعي بسيط عمره 22 عامًا معيارًا، ويُطبّقون على أنفسهم معيارًا

آخر. وعلى سبيل المثال شاب لبناني عمره 22 عامًا اسمه محمد ويعمل في مطبعة، كان «يضع زيت خس على شعره»، هذا الشاب أمضى معظم وقته مع فتاة في هلسنكي، فحوسب بأن أعيد إلى لبنان ولم يذهب معنا إلى الصين. ثم أتاني لبنانيون يشتكون، ولكن بعد فوات الأوان، وأحدهم قال لي: رفيق الياس هل تتذكر الرفيق محمد الذي التقاك في الشارع بعد المؤتمر وقال لك إن معه بنتًا وصديقتها، ودعاك إلى مرافقتهم وأنت اعتذرت؟ قلت له: أذكر. فقال: هل تعلم من كان صديق البنت الثانية؟ كانت صديقة لفلان، وفلان حزبي شيوعي سوري مهم ومتزوج وعنده أولاد. ويبدو أنه طبق المثل: «أعزب دهر ولا أرمل شهر». هذا الأمر هزني وهز أعصابي: محاباة و«وزنين وكيلين»، والذريعة دائمًا أن الرفيق خالد بكداش «موصي به»! مثال آخر: كنا في القطار في سيبيريا ويصحبتنا أسترالي وكندي، وخمسة أو ستة من الأرجنتين رجالًا ونساء. أتاني فلان من الشيوعيين الكبار اللبنانيين ليقول: رفيق الياس، هؤلاء الأرجنتينيون يهود. قلت له: أعتقد ذلك من سحناتهم. قال: يجب أن تنتبه ولا تتصل بهم. كان رأيي أن من الأفضل أن أتصل بهم ليكون موقفنا من قضية فلسطين أوضح وأقرب إلى إحساسنا وإحساس شعبنا. بعد مدة من الزمن، وقع أحد مسؤولي الشيوعيين في وفدنا من سريره في القطار، وجاءت الطبيبة الروسية، وكانت تريد أي شخص يتكلم الروسية، فجاءوا بأحد الأشخاص وعلمت أن هذا الشخص كان يسهر مع فلان وفلان ومع البنات الأرجنتينيات ويشربون الخمر في القطار. ومثال ثالث: جاءني فلان من الحزب الشيوعي السوري اللبناني وقال: رفيق الياس يجب أن ننتبه ونتجنّب هؤلاء العراقيين. فقلت له: لماذا؟ قال: لأن موقف الحزب الشيوعي العراقي صهيوني. قلت له: هل تقصد أن موقفه من قضية فلسطين خاطئ؟ قال: نعم رفيق. قلت له: عال، دعنا نناقشهم، وهذه مناسبة، والطريق طويلة، فنحن سنجتاز سيبيريا. قال: لا... لا.

الحزب الشيوعي السوري بقيادة خالد بكداش كان أذكى من الحزب الشيوعي المصري، أو من الحزب الشيوعي العراقي. الحزبان المصري والعراقي أكثر مبدئية وعقيدية من الحزب في سورية، لكن خالد بكداش أكثر ذكاء، وتكتيكي ماهر، وهو صار أسطورة، حتى إن أحدهم جاءني في عام

1957 في اللاذقية وقال لي: الحزب الشيوعي السوري هو الوحيد الذي لم يقع في الصهيونية والفضل في ذلك لرفيقنا خالد بكداش. قلت له: كيف ذلك؟ قال: منذ ثلاثين سنة أو منذ عشرين سنة، أرسل الصهيونيون بنات نجحن في الايقاع بقادة الشيوعيين في مصر وفي العراق. أما رفيقنا خالد فإن «وطنيته أقوى». قلت له: منذ متى حدث هذا؟ قال: منذ عشرين سنة، وليس الآن، بل حين كان في ذروة قواه الجنسية. قلت: يا «ستّار». لم يضحّ بالوطن من أجل اللذة. عجيبة هذه الأسطورة.

بعد الحديث الذي دار في أوائل عام 1957، بنحو سبع سنين اكتشفت قضية فرج الله الحلو. وفرج الله الحلو رفض أن يؤيد قرار تقسيم فلسطين، وكان معه في هذا الموقف أحمد أمين السوري، واكتشفت بيانًا للجنة المركزية للحزب الشيوعي السوري صدر في عام 1950 يضع إسرائيل والبلدان العربية على قدم المساواة: شعب وشعب، حكومتين إمبرياليتين، المطلوب إذًا إزالة الحكم الرجعي الإمبريالي الصهيوني في إسرائيل، والحكم الرجعي في البلاد العربية. وهناك في إسرائيل توجد الجماهير اليهودية، وعندنا توجد الجماهير العربية. أنا لم أتهم الحزب الشيوعي السوري بأنه لم يرفع لواء التراث العربي، بل اتهمته بأنه وقف ضد الوحدة العربية في عام 1958. لينتقد التراث العربي كما يشاء، فهذا واجبه وإذا لم ينتقده يكون ديماغوجيًا.

- **كيف كانت الأحوال السياسية في سورية في تلك الفترة؟**

– الأحداث الأكثر أهمية كانت انتخاب شكري القوتلي رئيسًا للجمهورية، وإنجاز الانتخابات البرلمانية في عام 1954 حين فاز خالد بكداش بنحو 17 ألف صوت، ونال أحمد محفل نحو 11 ألف صوت في حلب، ونجح 17 نائبًا بعثيًا. آنذاك مارس الحزب الشيوعي السوري وجريدته الكذب في تعداد عدد الأصوات، فأجرت الجريدة مقارنة مغلوطة لتستنتج أن حزب البعث حصل على ما مجموعه 90 ألف صوت، بينما نال الحزب الشيوعي 80 ألف صوت. نحن احتسبنا الأصوات فوجدنا أن الحزب الشيوعي نال 50 ألفًا. في أيلول/ سبتمبر 1955 عقد مجلس النواب السوري جلسة لتأييد مصر بعد صفقة

الأسـلحة التشـيكية. وفي هـذه الجلسـة «التاريخيـة» ألقى خالد بكـداش خطبة مفصلية في تاريخ الحزب الشـيوعي السـوري حين عـرّج على القوميـة العربية ليقـول: إن العـرب أمـة واحـدة، إن الأمة العربيـة تمتلـك وحدة اللغـة ووحدة الأرض والتكامـل الاقتصـادي أو الوحدة الاقتصاديـة ووحدة الثقافـة، فهي إذًا أمـة عربيـة واحدة، ولا يشـك في الحقيقة السـاطعة كالشـمس في رابعـة النهار إلا عصابـة الصهيونيين أمثال بـن غوريون وعصابة القوميين السـوريين وعصابة الطاشناق.

أذكـر أننـي التقيـت أصدقائـي أمـام مقهـى العصافيري فـي اللاذقيـة فقال أحدهـم: رفيق الياس، هل العـرب أمة واحدة؟ فأجبته جوابـي المعهود: العرب أمة في طريق التكـون. فقال لي بتهكّـم: أخطأت يا رفيق اليـاس، إن العرب أمة واحدة تتوافر فيها كذا وكذا والوحدة الاقتصادية، ولا ينكر هذه الحقيقة الساطعة كالشـمس في رابعة النهـار إلا عصابة الصهيونيين وعصابة القوميين السـوريين، نظـرت إليه وأنـا أعرفه جيـدًا، قـال: هكذا قـال الرفيق خالـد. ورأيـي إن خالد بكداش يمكنـه أن يبيع العروبة للبعـث، وللقوميين العرب ولسـاطع الحصري. وهـذا الأمر سـاهم فـي خفض أسـهمه عنـدي وعند غيري مـن الشـيوعيين هنا وهناك.

قُبيل المؤتمر العشـرين للحزب الشـيوعي السـوفياتي ذهبت إلى المقهى، وإذ بالصديق مصطفى نفسـه، وكنا أكبر الماركسـيين عمرًا في اللاذقية (بين 26 و28 عامًا) يقول لي: هل الإنتاج الرأسـمالي في البلدان الصناعية ينمو ؟ فقلت له: أعتقد ذلك، نعم.

قبل سنة كان هناك كتاب سوفياتي عنوانه **الإنتاج الرأسمالي ينخفض**، فقال لي مصطفى: كم هو معدل النمـو؟ قلت واحد وربما اثنان في المئة. فقال: لا يا رفيق معدل النمو السنوي هو 6 أو 5 في المئة، هكذا تقول وكالة «تاس». وفتح الجريدة وقرأ ما تقوله وكالة «تاس».

كان ستالين قد ودّعنا بعد أن بَشّرنا بأن الإنتاج الرأسمالي سيتوقف، وكانت

هناك كتب سوفياتية تزعم أن «براءات الاختراع في الدول الرأسمالية تُقتل في الأدراج حتى لا يحدث فائض إنتاج وكساد، لأن العمال ليست لديهم النقود لشراء السلع». وأكثر من ذلك أتساءل؟ هل كان الغرب يخدع السوفيات؟ أنا أذكر مقالة في مجلة **المختار** عن عدد المهندسين في الاتحاد السوفياتي وفي أميركا، كانوا يقولون إن أميركا تُخرّج عشرة آلاف مهندس، بينما الاتحاد السوفياتي يُخرّج أربعين ألف مهندس، لأن الاتحاد السوفياتي «سيطحنها». إذًا «الويل لأميركا». واكتشفنا أن براءات الاختراع في الاتحاد السوفياتي هي التي تُقتل في أدراج البيروقراطية. في شباط/ فبراير 1956، وبالتحديد في اليوم الثالث من المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي، قرأنا في وكالة «تاس» خلاصة هجوم ميكويان على ستالين.

في اليوم الأول للمؤتمر قال الأمين العام خروشوف: نقف دقيقة حداد على الشهداء وعلى الراحلين في الحركة الشيوعية وهم ستالين وبياروت وتوكودا. وضع ستالين في مصاف بياروت البولوني وتوكودا الياباني. هذا أمر لافت. بعد ذلك تكلم خروشوف وذكر المبادئ الأربعة: التعايش السلمي، عدم حتمية الحروب، تنوع طرائق الانتقال إلى الاشتراكية، إدانة عبادة الفرد. ثم أنشد نشيد الأممية. وأدرك الحاضرون أن ستالين لا يزال زعيم الدنيا. ثلاثة أعوام بعد موته ولم يتكلم أحد ضده بكلمة. وفي اليوم الثاني بعد حديث خروشوف يأتي ميكويان، ويفتتح الحملة ضد ستالين، وينتقد تاريخ الحزب الشيوعي البلشفي. وآخر ما قاله ميكويان: «ليت لينين كان حيًا بيننا اليوم ليرى بأم عينه أن القيادة الجماعية عادت إلى الحزب بعد غياب طويل»، وكأنه يقول إن القيادة الجماعية لم تكن موجودة في فترة ستالين حتى المؤتمر التاسع عشر. وخلاصة الأمر أن ميكويان هاجم ستالين وصدّر هجومه فورًا في وكالة «تاس»، وصدر في جريدة الأخبار البيروتية. ثم تكلم سوسلوف عن عبادة الفرد، وعن الطريق البرلمانية إلى الاشتراكية. وفي آخر يوم للمؤتمر غادر الضيوف الأجانب قاعة المؤتمر، وجاء خروشوف ليقرأ التقرير السري. وبعد إلقاء التقرير السري، سرّب شيوعيون بولونيون التقرير إلى صحافة الغرب، ونشرته وزارة الخارجية الأميركية، ثم نشرته جريدة لوموند، وصار ملكًا عامًا للبشرية. لكن بعضهم لم

يصدق أن هذا التقرير أُلقي في المؤتمر العام للحزب الشيوعي السوفياتي.

أما مقولة عبادة الفرد التي تحدث عنها خروشوف فصارت المقولة الدائمة لجرائم ستالين وللوجه القبيح لعهده كله. وركز التقرير السري كثيرًا على الشيوعيين الذين قتلهم ستالين، وقدم أرقامًا وأمثلة، فذكر أن 70 في المئة من أعضاء «مؤتمر الظافرين»، ومن أعضاء اللجنة المركزية المنبثقة من «مؤتمر الظافرين» قتلوا بين عامي 1935 و1949، وخصوصًا في عام 1937. ومؤتمر الظافرين هو المؤتمر الذي عقد في عام 1934 بعد انتهاء عملية التحويل الكولخوزي، أي بعد انتهاء الحرب الأهلية الثانية، ولم ينتخب فيه إلا الموالون لستالين. وإذا بثلاثة أرباع المنتخبين يقتلهم ستالين وبيريا وكاغانوفيتش وكيروف. التروتسكيون وغيرهم في الغرب أخذوا على ستالين، مع أنه برأ بوخارين وزينوفييف وتروتسكي من تهمة أعداء الشعب، أو تهمة الجاسوسية، استمراره في تسمية هؤلاء «أعداء اللينينية»، ووقفوا ضده. وثمة كتّاب مسيحيون وغير مسيحيين في الغرب أخذوا على خروشوف تركيزه على الشيوعيين الضحايا، ونسي الرهبان والمؤمنين المسيحيين الذين دفعوا أثمانًا كبيرة.

بعد المؤتمر العشرين صرنا قادرين على الكلام بحرية أكبر. وهنا سنتكلم على موقف خالد بكداش من المؤتمر العشرين. في البداية أبرز الشيوعيون السوريون فكرة تنوع طرائق الانتقال إلى الاشتراكية، والطريق البرلمانية إلى الاشتراكية، ووجوب التحالف مع الاشتراكيين أحيانًا. وأبرزوا هذه النقاط لطمس فكرة «عبادة الفرد»، ولصرف النظر عن إعادة قراءة تاريخ الاتحاد السوفياتي وتاريخ الحركة الشيوعية العالمية. إنها لعبة ماكرة، وكان لي، منذ البداية، موقف مغاير. كان رأيي أن مقولات خروشوف وميكويان وسوسلوف تشدد على ما سُمّي «عبادة الفرد»، وهذا يعني نقد تاريخ الاتحاد السوفياتي، وتاريخ الحزب الشيوعي السوفياتي، وتاريخ ستالين، وتاريخ الحركة الشيوعية العالمية، وتاريخ الأخطاء الشيوعية في داخل الاتحاد السوفياتي وخارجه. فإذا كنا نريد إلغاء الذاكرة النقدية نكون قد ألغينا الوعي. أما البكداشيون فحاولوا استغلال الصداقة العربية – السوفياتية وانفتاح الاتحاد السوفياتي على مصر

وسورية، لطي صفحة المؤتمر العشرين. ولم يتنبه إلى ذلك ياسين الحافظ، بينما تنبهت أنا إلى ذلك باكرًا؛ إذ كانت جريدة الحزب الشيوعي السوري تُهمل أهم أخبار أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي على خلاف عادتها القديمة، وإذا تكلمتَ على أغلاط ستالين أو على قضايا تاريخية يردون عليك بالقول إن الصداقة العربية - السوفياتية، والجبهة الوطنية والنضال ضد الاستعمار الأميركي لها الأولوية. وعندما تسلم غومولكا الحكم في بولونيا، سكتت صحف الحزب الشيوعي السوري والحزب الشيوعي الفرنسي تمامًا. فالشيوعي الذي لا يقرأ إلا جريدة الحزب الشيوعي السوري لا يعرف أن انقلابًا وقع في بولونيا، وأن غومولكا انتقل من السجن إلى بيته إلى عضوية القيادة العليا إلى القائد الأعلى الأوحد. استعملوا الأساليب كلها لطمس هذا التحول وغيره. وأصبح الحزب الشيوعي السوري هو النموذج الأعلى لشيوعيي العرب؛ فهو الحزب المرضي عنه، والمثال لحزب لا ينقسم، وهو الحزب النظامي الممسوك بيد من حديد، خلافًا للشيوعيين المصريين والعراقيين الذين لا ينفكون منقسمين ومتقاتلين. أنا من جهتي كنت أرى أن هذا كله تافه، وسيأتي يوم يصبح الحزب الشيوعي السوري فيه نموذجًا للانقسام والتشاحن والاقتتال إذا لم يُصحح الحزب مساره ومسيرته.

- **كنت ما زلت عضوًا في الحزب آنذاك؟**

- أعود إلى هذا الأمر لاحقًا. المهم أن قيادة الحزب أصدرت كراسًا عنوانه **نحو آفاق جديدة**. وأحد القرارات في هذا الكراس مرصود لعبادة الفرد. كنا نردد دائمًا: «عاش الشعب السوري عاش، بقيادة خالد بكداش». وعندما اقتربنا من العروبة صار شعارنا: «عاش الشعب العربي عاش، بقيادة خالد بكداش»، كانت عبادة الفرد على قدم وساق. وأذكر أن عبادة الفرد انتشرت في صفوفنا، وكان التبرير يقول إن بعض أعضاء اللجنة المركزية يتخلون عن مهامهم وواجباتهم ويلقون أعباء العمل القيادي على شخص واحد هو الرفيق الأمين العام. لكن هناك من كان يتهكم بالقول: أليس الرفيق الأمين العام هو الذي اختار أعضاء اللجنة المركزية؟ وفي سياق آخر، كان حزب البعث يعتبر

من وجهة نظر الحزب الشيوعي السوري حزبًا فاشيًا. هكذا كان الموقف طوال أعوام 1949 و1950 و1952. ثم صار البعث حزبًا برجوازيًا صغيرًا، أي إنه حزب يمكن أن يسير إلى جانب الطبقة العاملة، أو أن يسير مع البرجوازية. وفي أيار/ مايو 1956، أي بعد المؤتمر العشرين بشهرين، يصبح البعث حزبًا ثوريًا. ففي القرارات التي وردت في كراس **نحو آفاق جديدة** جاء ما يلي: «إن الجبهة الوطنية (...) تعتمد على الحزبين الشعبيين الكبيرين اللذين يعتمدان على الفلاحين والعمال وهما الحزب الشيوعي السوري وحزب البعث العربي الاشتراكي». وهكذا صار حزب البعث حزبًا عمّاليًا مثل حزبنا، وأصبحنا نحن والبعث متماثلين، غير أن العلاقات بين الحزبين ظلت علاقات معقدة، ولم تكن المحبة ظاهرة بين الاثنين. وهنا أستطيع القول إن النَفَس البعثي التعصبي كان أكثر صدقًا مع نفسه، وأقل تكتيكًا من الحزب الشيوعي. كانت هناك «عداوة كار». الأول يردد: عروبة عروبة عروبة، والآخر يردد بروليتاريا وشغيلة وكادحين. البعث فيه كادحون أيضًا، لكن من دون بروليتاريا وبلا طبقة عاملة.

- **من كانت قيادات تلك الفترة في الحزبين؟**

– في البعث كان أكرم الحوراني وميشيل عفلق وصلاح البيطار ووهيب الغانم ومنصور الأطرش وآخرون كثيرون. كان لديهم 17 نائبًا بعثيًا، لنقل إنهم كانوا منتشرين في المدن الوسطى والريف.

- **وكم نائبًا شيوعيًا؟**

– شيوعي واحد هو خالد بكداش.

- **واحد مقابل 17؟**

– الفارق لم يكن على هذا النحو. الفارق في الأصوات كان 50 ألفًا للشيوعيين، و90 ألفًا للبعثيين.

- **لماذا إذًا كان هذا الفارق الكبير في عدد النواب؟**

– بحسب النظام الانتخابي. الحزب الشيوعي، في فترة من الفترات،

رفع لواء المطالبة بالتمثيل النسبي نقلًا عن جان جوريس. التمثيل النسبي ماذا يعني؟ يعني أن تصبح سورية دائرة واحدة، ويجري التصويت على اللوائح، أي التصويت لمجموعة وليس لشخص. فيأتي حزب البعث مثلًا ويرشح 50 مرشحًا، يرتبهم بالتسلسل. الحزب الوطني يرشح 80 شخصًا، والحزب الشيوعي يرشح 40، والإخوان المسلمون يرشحون 40، والحزب السوري القومي يرشح 30، وحزب فيصل العسلي يتحالف مع آخرين ويرشحون قائمة من 20 شخصًا ... وهكذا. ثم يأتي الناخب ليقول: إني أصوت للقائمة رقم 1 أو للقائمة رقم 3. وبعد ذلك تُفرز الأصوات، فإذا نالت القائمة رقم 3 (قائمة الحزب الشيوعي افتراضًا) 10 في المئة من الأصوات تنال أيضًا 10 في المئة من المقاعد، أي 12 مقعدًا من 120، وأول اثني عشر مرشحًا في قائمة الحزب الشيوعي وحلفائه يصبحون نوابًا. وهذا يُفترض أن تكون سورية دائرة واحدة. أما إذا كانت سورية تسع دوائر، أي على أساس المحافظات، فسيختلف الأمر. ففي كل محافظة لائحة، وإذا غُبن هذا الحزب في هذه الدائرة يمكنه أن يعوض الغبن في الدائرة القريبة، حتى يصل الأمر إلى أقرب ما يمكن بين نسبة الأصوات ونسبة المقاعد. هذا التمثيل النسبي لم يطبق قط في سورية.

في عام 1954 جرت أول انتخابات بعد مسلسل الانقلابات العسكرية، وصار الحكم برلمانيًا مدنيًا بعد سقوط أديب الشيشكلي. وكانت أول أهدافه، إعادة هاشم الأتاسي رئيسًا للجمهورية، وسعيد الغزي رئيسًا للوزراء بصورة موقتة. وجرت الانتخابات في مناخ من تعدد الأحزاب والحريات الصحافية والتنافس، ووصلت إلى مقاعد البرلمان الأحزاب كلها. أول الأحزاب السورية كان حزب الشعب، ثم الحزب الوطني، يليهما حزب البعث، وبعد ذلك كتلة العشائر، والإخوان المسلمون والقوميون السوريون فحزب فيصل العسلي فالحزب الشيوعي.

• **نعود إلى اللاذقية؟**

– ماذا حدث في سورية بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي؟ أذكر في اللاذقية أننا رحّبنا بالمؤتمر العشرين. كنت بعد عودتي

من الصين في آخر عام 1955 قد انتسبت إلى الحزب الشيوعي السوري في اللاذقية من دون أن أقدم طلب انتساب، ومن دون أن أقسم اليمين الحزبية. أعتقد أن الحزب الشيوعي لا يوجد فيه قسم يمين مثل الحزب السوري القومي. ما أذكره أن صديقًا لي وهو رفيق حزبي مهم يسكن فوق بيتي، قال لي: سآخذك إلى اجتماع. قلت: حسنًا. قال: إنها حلقة ثقافية. قلت: عظيم. وفهمت منه أن هذه الحلقة تضم الكادر الشيوعي الأول في مدينة اللاذقية. قبل الوصول إلى البيت القائم بالقرب من المحكمة، قال لي الصديق المذكور: سأرشحك لتكون مسؤولًا عن الحلقة. قلت له: ليس لدي أي مانع. دخلنا إلى المكان ولم أكن أعرف أسماء الأشخاص. كانوا نحو عشرة أو ربما اثني عشر شخصًا، معظمهم معلمون من حملة البكالوريا، وكل واحد منهم على درجة كافية من الذكاء والنباهة. انتخبوني رئيسًا للحلقة الثقافية، وهذا يعني إنني صرت المسؤول عن الكادر الحزب في المدينة. وفي ما بعد أصبحت مسؤولًا عن لجنة فرعية في حيين من أحياء المدينة. وكنت أشرف على ثلاث فرق، ثم ذهبت إلى الريف. بعد ذلك انتُخبت عضوًا في اللجنة الفرعية للمدينة. وهذا كله استغرق نحو ثمانية أشهر وليس أكثر، أي بسرعة، فقد كان لي رونق ونفوذ وأهمية وهيبة ومحبة.

بعد شهرين على المؤتمر العشرين عاد الرفيق خالد بكداش من موسكو وقرر الحزب أن ينظم له استقبالًا حافلًا في دمشق. ولدى خالد بكداش ما يكفي من الشوفينية السورية، وكثير من الشوفينية الدمشقية. حتى إن الحزب الشيوعي اللبناني كان يتهمه بأنه ضحّى ببيروت ولبنان لمصلحة دمشق وسورية، وهذه التهمة صحيحة، وكنا نشعر بها منذ عام 1956 مع أننا لم نقلها في تلك الأثناء. لم نكتبها ولم ننشرها، لكن كانت لدينا قناعة بهذا الأمر. ليس لدى أي واحد منا عداء للشوام، مع أن بعض أهالي مدن سورية مثل حلب وإدلب وحماة وحمص ودير الزور يهاجمون «الشوام». أما مدينة اللاذقية فهي خلاف ذلك، فلا توجد عداوة كار مع دمشق. اللاذقية مرفأ ودمشق عاصمة، ولا تنافس بينهما، وأهل اللاذقية متقاربون كثيرًا مع أهل الشام. أما خالد بكداش فلديه ديماغوجية وشوفينية دمشقية.

أمّم جمال عبد الناصر قناة السويس في عام 1956. سمعتُ خطبة تأميم قناة السويس. كنت عند أخي إدمون في الجميزة في بيروت، وكنا نحتسي العرق، والحر شديد، حتى إن المصطافين في الجبل نزلوا إلى شاطئ البحر، وأنا في مهمة من اللاذقية إلى قيادة الحزب في بيروت، ثم إلى دمشق. أذكر أن عبد الناصر استرسل في خطبته، ثم فجأة راح يتكلم على فردينان دي لسيبس. ما هذا؟ لم ينته أخي من جملته إلا سمعناه يعلن قرار تأميم «شركة قناة السويس». وصاحت بيروت وصاح العالم. في اليوم الثاني كنت في جريدة النور في دمشق، واجتمعنا إلى يوسف فيصل ودانيال نعمة وحسن قريطم ونقولا الشاوي. حاولوا أن يستعملوا معي أسلوب «الشانتاج» الإرهابي، أي حكاية الجواسيس والعملاء. قلت لهم: أثبتت تجربة بيريا أن أحسن أسلوب للاستعمار هو اتهام الناس بالعمالة في «الطالع والنازل». تعلمت أن أحاربهم بسلاحهم، وأحرص على ألا أخرج عن الخط السوفياتي الرسمي، وهذا التكتيك مهم خلافًا لياسين الحافظ الذي كان يسير بحسب ضميره. وياسين يغضب عليهم ويضعهم عند حدودهم ويتكلم على استقلال الحزب، ويمكن أن يكرر ذلك عشر مرات. أنا لا يمكن أن أكرر كلامي، أنا من هذه الناحية أكثر حرصًا على التكتيك والمناورة والمراحل، ولا أسمح لوعيي أن يُسبق.

المهم نزلنا من مكتب الحزب بعد منتصف الليل، والجو ما زال حارًا في دمشق، واتجهنا من ساحة الشهبندر نحو السبع بحرات. فانتحى بي الرفيق يوسف فيصل ليقول لي: لا تنسَ أن الرفيق فلان الذي حضر معي تلقى ضربة على رأسه. وكأنه يريد أن يقول إنه مجنون لا يُعتدّ بكلامه، الأمر الذي أزعجني كثيرًا، واعتبرته خروجًا على أخلاقية الالتزام والصدق.

التحقت بالخدمة العسكرية بصفتي ملازم احتياط في ثكنة إبراهيم هنانو في حلب. ولم يطل الأمر حتى وقع انقلاب في بولونيا وبدأت حوادث المجر الدامية جدًا، وكذلك بدأ العدوان الثلاثي على مصر. وجاء ياسين الحافظ إلى الثكنة مدعوًّا مثلي إلى الخدمة العسكرية. وأذكر إنني وياسين كنا نستمع إلى «ندوة الجندي» في الإذاعة، فقال لي: يا الياس: أنا قادم من رومانيا، ولا

تؤاخذني، أنا لا أفكر في مصر والعرب، أنا أفكر في رومانيا. قلت له: كيف ذلك؟ قال: أنا كنت ضيفًا على اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الروماني لشهر كامل. والحزب الشيوعي السوري أرسلني بصفتي مسؤول دير الزور ومعي شخص آخر لبناني اسمه أنطوان. وبعد أن بقينا خمسة عشر يومًا في فندق في ترانسيلفانيا، وبناءً على إصرارنا، زرنا بوخارست لنرى الواقع والناس، ورأينا العجب. امرأة رومانية سألتني هل نفضل الشيوعية أو الإمبريالية؟ قلت لها إن معركتنا ضد الإمبريالية. وأضاف: أنا مستغرب كيف لم تقم الثورة في رومانيا! أما ما يجري في المجر فهذا طبيعي تمامًا.

كنا نُشاهد ياسين الحافظ وأنا فيلمًا في سينما بارون. وكنا نراقب المشاهد التي تُعرَض قبل بدء الفيلم، فرأينا مصنع الحديد في حلوان بمصر. قال لي ياسين إنه بسيط مقارنة بالصناعة الثقيلة في رومانيا، وهذا إنجاز للشيوعية في رومانيا، لكن الحزب الشيوعي الروماني معزول عزلة قاتلة، مثل «حركة التحرير العربي» أيام أديب الشيشكلي وأسوأ.

حدّثني ياسين أن الرفيق أنطوان (اللبناني) قال له إن الرفيق خالد بكداش يفضل العطور الشرقية على العطور الغربية. فردّ عليه ياسين ابن دير الزور وابن بادية الشام: هذا يدل على قلة ذوقه. مسؤول شيوعي في بانياس يقول إن شيوعيين ذهبوا من بانياس إلى منزل خالد بكداش، ولما لم يجدوه أخذوا ترابًا من حديقة البيت ووضعوا التراب في الجوارب وأتوا به إلى بانياس، وقالوا إنه مثل تراب قبر الرسول، أو مثل تراب مكة والحجاز. الرفيق دانيال نعمة كان يريد، في إحدى المرات، أن يناصر فلانًا ضد فلان في الانتخابات، وعندما أعوزته الحجة قال لهم إن تأييد فلان قرار عبقري اتخذه الرفيق خالد بكداش، وتعرفون من هو الرفيق خالد... كلنا لا نشكل ريشة في جوانح هذا الطير، مثلما كان ستالين يصف لينين فيقول عنه «نسر القفقاس».

أنا وياسين اتفقنا على برنامج سياسي وتنظيمي وأيديولوجي. لكن ياسين التقى أحمد محفل خلافًا لرأيي. أحمد محفل كان معزولًا عن الحزب، ثم أعيد وعُيّن في القيادة. اجتمعت إليه مصادفة وكان يتكلم ويتكلم. طرحت

عليه سؤالًا، فأجاب بأسلوب خالد بكداش تمامًا، وكوّنت عنه فكرة سيئة فهو بكداش حلب.

كانت مصر وعبد الناصر في الذروة في عام 1956 بعد تأميم قناة السويس. وكتب خالد بكداش أن عبد الناصر أكبر وطني، وقال عنه إنه أكبر اشتراكي، وأن الشيوعيين الموجودين في سجون مصر صهيونيون. وفي هذا السياق كان أحمد يتفاءل بإمكان قيام ثورة في العراق بقيادة جبهة وطنية. أما أنا فتساءلت هل كان ممكنًا قيام ثورة في العراق بقيادة ضباط أحرار في زمن نوري السعيد. وغضب أحمد محفل، ورفض كلامي من دون أي نقاش.

كان بيير شيدرفيان الذي مات إبان الوحدة في عام 1959، يشاركني مواقفي، وهو الذي ساعدني في تصحيح ترجمتي مقالة لينين عن المصادر الثلاثة للاشتراكية التي صدرت في عام 1957 في كتاب **مجموعة مقالات للينين**.

قبل عيد الميلاد انتهى الجلاء عن قناة السويس، وألقى عبد الناصر خطبة النصر. وفي هذه الفترة برزت الأغاني الوطنية لأم كلثوم وفايدة كامل ووديع الصافي وصباح، ولا سيما أغنية أم كلثوم «صوت السلام هو اللي فاز واللي حكم يا ربي ثلاث أمم، يا بور سعيد هزمت ثلاث أمم». كان الجو آنذاك أفضل بكثير من أجواء المزاودة التي أتت بعده، وأكثر وطنية وأكثر صدقًا.

بعد العدوان الثلاثي تعرض الحزب الشيوعي لهزة قوية. ياسين الحافظ اجتمع إلى القيادة الحزبية في دمشق بعد أن فوضه كثيرون في الحزب. لكن الحزب في دير الزور سينقلب عليه لاحقًا، ولا سيما أن قسمًا كبيرًا منه وقف ضده. ياسين ارتكب غلطة سألوه عن صلته بي فاعترف بأنه اجتمع إليّ، وهذا بحسب رأيهم مخالف للنظام الداخلي للحزب. وكنا نطالب بأن يكون لنا نظام داخلي للحزب، وأن يعقد مؤتمر عام، خصوصًا أن المؤتمر السابق مضى على عقده ثلاث عشرة سنة، وكنا نطالب ببرنامج أيضًا، لكنهم كانوا يقولون إن آخر خطابات الرفيق خالد بكداش هي برنامج الحزب. كنا نحاججهم من الزاوية

اللينينية، ومن الزاوية السوفياتية الرسمية، وكانوا غير قادرين على الرد. أتعبناهم أنا وشيوعيو اللاذقية. في اللاذقية كنا أكثر حرصًا على المسألة التنظيمية من الرفاق في دير الزور. من الناحية السياسية كان ياسين الحافظ يركز على قضية فلسطين أكثر منا، وفي الوقت نفسه رحنا نرفع لواء جمال عبد الناصر. لم نقبل اللغة التي تجعل عبد الناصر بطلًا وطنيًا، وهذا صحيح بالتأكيد، بينما كانت هذه اللغة نفسها تصفه بالأمس بأنه عميل أميركي، وسرنا في تظاهرات ضده قبل ثلاث سنوات. والآن يقال لنا إن البعث وطني وهو نصير للعمال والفلاحين، وربما بعد مدة يعود حزبًا فاشيًا. نريد استراتيجيا ثابتة. أما القول إن كل فترة تَجُبُّ ما قبلها، فهذا يعني أن وضع استراتيجيا ممنوع.

أرسلوا إلينا نقولا الشاوي ومعه خليل الحريري. وبعد ذلك تسلّم خليل الحريري المسؤولية عن الحزب في اللاذقية ومعه واحد من بيت أبو شعر، وحاولا توجيه الحزب ضدي، فانعزلت واعتزلت. ثم جاءني خليل الحريري في عام 1957، واختلفنا. وأردت كتابة استقالتي من الحزب، فقال: أعوذ بالله، أنت عزيز علينا وعلى الرفيق خالد بكداش. نشاطك الثقافي والفكري، ولا سيما في الترجمة مشهود لك به. عليك أن تأتي إلى دمشق، وتتسلم الصفحة الثقافية في جريدة النور. فقلت: لا أريد ذلك. أنا أصطفي الترجمات بنفسي. وكنت آنذاك قد ترجمت ماو تسي تونغ وستالين وبليخانوف وكتيبًا يتضمن ست أو سبع مقالات للينين. وكان أكثر النشر الشيوعي يقوم به أناس من خارج الحزب، أو من الذين فُصِلوا من الحزب مثل فؤاد أيوب. وأعتقد أنني كنت أفضل المترجمين وأدقهم. أما نشر الكتب الماركسية في سورية ولبنان وفي بلاد العرب فإن 95 في المئة منها جرى في عصر بريجنيف. وفي سنوات ما قبل بريجنيف كلها لم يترجم من الماركسية إلا القليل جدًا جدًا. والفترة الستالينية البكداشية، أي بين عامي 1948 و1953، كانت الترجمة شبه معدومة. أما ذريعة الدكتاتورية فهي ذريعة كاذبة. في لبنان وسورية لم يُذبح الشيوعيون. كان هناك قليلون في السجون. لكن كنا نستطيع أن نترجم ما نستطيع من الكتب، وكان هناك مثقفون محسوبون على الشيوعيين في زمن الشيشكلي يترجمون كتبًا ضد أميركا، وتُنشر في دمشق علنًا.

لـم أستجب لنداء خليل الحريري، وبقيت في اللاذقية. وإذ بخليل الحريري، بعد فترة، يخطط للاعتداء عليّ بالضرب في مدينة اللاذقية. أنا، الجاهل ما يجري، سافرت إلى دمشق، والمكلف بضربي سافر ورائي وروى لي التفصيلات. ثم وقع اعتداء عليّ في دمشق بالفعل. كنت قد أنهيت وجبة الغداء (فاصولياء ورز) في مطعم يقع بالقرب من مقهى الهافانا، وسرت في جو حار من أجواء صيف عام 1957 نحو ساحة الفردوس حتى استكشف أفلام السينما، وعدت من الفردوس باتجاه بائع العصير الذي يقع دكانه تحت عيادة الدكتور تيودور شان، فإذا بدراجة ينزل منها صبحي الحبل ويهجم علي ويصفعني على وجهي، وبردة فعل غريزية ضربته كفًا، فراح يصرخ ويقول: هذا المجرم الخائن الذي يقسم الجبهة الوطنية والذي يفتري على الرفيق خالد بكداش الوطني الكبير. فاقترب أحد الموجودين وقال لي: اذهب واهرب. عدت باتجاه سينما الفردوس مشيًا، وشعرت أن معدتي تؤلمني، ثم التفت إلى الخلف فرأيت صبحي الحبل يلقي خطبة، فعدت إليه ووقفت لأقول: يا فاشيست، يا عصابات شيكاغو، غدًا سترى ماذا سيحدث لكم... إلخ. ثم سرت نحو الهافانا، وإذ بأحد الأشخاص يتبعني (ربما كان بعثيًا أو قوميًا عربيًا، وهو أديب من جهة السلمية)، ثم أوقف دورية شرطة وأراد أن يسلمني إلى الشرطة. لكن الموجودين قالوا للشرطة هذا (أي صبحي الحبل) هو الذي اعتدى على ذلك.

قبل ذلك بثلاثة أيام، حدثت محاولة من هذا النوع على مرأى من الناس في مقهى الكمال الصيفي خلف الهافانا. وكان ياسين الحافظ قد قال لي إن لديه معلومات عن اعتداء يحضرونه ضدي في الخفاء. فقلت له: أعتقد أنهم سيعتدون عليّ لا في الظل بل أمام الجمهور. وأرسلوا إليّ عبد الجليل كردي، وهو شقيق الزوجة الأولى لنصر الدين البحرة، وكان يعمل في السفارة التشيكوسلوفاكية، لتأديبي. فأتى ودار حولي في المقهى، فقال لي ياسين الحافظ اذهب واجلس بين آخرين. وهنا راح عبد الجليل يصرخ، واتصل ياسين بالشرطة. جاءت الشرطة وأخذونا معًا إلى المخفر. وهناك قال لي المحقق: لماذا تهاجم خالد بكداش؟ فقلت له: لم أهاجمه، ثم إنني حر، أهاجمه أو لا

أهاجمه. فقال لي: إذا كنت تريد منا أن نعتقل المعتدي، عليك أن تقدم شكوى بذلك. فقلت له: أنا لم أطلبكم أصلًا، ومعركتي مع خالد بكداش وليس مع عبد الجليل كردي. بعد سنوات عدة أرسل إلي عبد الجليل كردي اعتذارًا، وقيل لي إنه هاجر إلى ألمانيا الغربية وصار قوميًا كرديًا.

في صيف عام 1957، سافرت إلى دمشق لتأمين وظيفة لي. كانوا يريدون مترجمًا ومذيعًا بالفرنسية في الإذاعة. وكان المسؤول عن الإعلام قريبًا من خالد بكداش، وكان عفيف البزري قد صار رئيسًا للأركان. وذهبت لتقديم المسابقة، وكانت شفوية، فأعطوني نصًا فرنسيًا وطلبوا مني قراءته بالعربية. فقلت: الآن أقرأه. فقال الشخص المكلف امتحاني: تفضل. ثم أعطوني نصًا عربيًا وطلب مني ترجمته إلى الفرنسية، وقراءته. وعلى الفور قالوا لي: سنوظفك. وفي اليوم الثاني نُشر اسمي، حيث نجحت في المسابقة وتسلمت العمل. وبعد سبعة عشر يومًا من العمل وثلاثة أيام من العطل، سُرِّحت، ودفعوا لي 170 ليرة، أي 10 ليرات عن كل يوم عمل. أما أيام التعطيل فكانت بلا أجر.

علمت في ما بعد أن جريدة النور هي التي كانت وراء تسريحي من العمل. كان ثلاثة أرباع صحافة دمشق موالية لليسار والشيوعيين والسوفيات، وربعها محسوب على الأميركيين. وجاءني اثنان من الأصدقاء الشيوعيين في اللاذقية، وقالوا لي لنذهب إلى الجريدة الفلانية لننشر ردًا، فقلت لهم سيرفض صاحب الجريدة ذلك لأنه يتسلم أموالًا منهم. وأنا واثق أنه سيأتي يوم يقال فيه إن أموالًا سوفياتية تدفّقت في دمشق بشكل كافٍ في صيف عام 1957. ولن أذهب بالطبع إلى جريدة يمينية محسوبة على أميركا. وهكذا أصبحت معزولًا ولا أستطيع أن أفعل شيئًا. وإذ بجريدة صوت العرب اليمينية تكتب في أحد أعدادها، وعلى الصفحة الأولى، إن انقسامًا وقع في الحزب الشيوعي السوري، وإن الياس مرقص وخالد بكداش ذهبا إلى براغ لتسوية الخلاف. وكان مصدر الخبر جريدة النور. وقبل يوم واحد من إنهاء عملي نشرتْ جريدة النور ما يلي: قررت اللجنة المِنطقية طرد الياس مرقص من الحزب الشيوعي السوري بموافقة اللجنة المركزية. طبعًا اللجنة المِنطقية لم

يكـن لديها علم بأي شـيء. وليحطوا من منزلتي قالـوا إن اللجنة المِنطقية هي التي طردتني.

صنعـوا لي دعاية على نطاق سـورية، لم أكن معروفًا إلا فـي اللاذقية ودير الـزور. وصـار الناس يأتـون إليّ من دمشـق ومـن حلـب، وينقلون أخبـارًا عن الانقسامات في الحزب. ولو كانت غايتي إقامة تجمع ضد خالد بكداش، لكان بالإمكان أن أسيّر نصف الحزب أو ثلاثة أرباعه إلى جانبي. لكن أي تجمع ضد بكداش سيكون موقتًا، وعند أقرب منعطف سياسـي سينقلب المؤيدون ضدي، فأنا لم أكن على عجلة لتأسـيس حزب أو تجمع، لأننـي كنت مقتنعًا بأن القضية أعمـق بكثيـر. وكنـا نعلق آمالنا على خروشـوف، ونشـعر بـأن هنـاك خلافًا في الكرمليـن. ونعلق آمالًا علـى الصين، وعلى الحزب الشـيوعي الإيطالي، وعلى غومولكا في بولونيا.

فـي ربيـع عـام 1956 صـدرت وثيقة صينيـة هـي أول مداخلـة صينية في مسـائل السـوفيات والحركة الشـيوعية العالمية، وكان عنوانها: «حـول التجربة التاريخيـة لدكتاتوريـة البروليتاريـا». وأعتقـد أن الوثيقـة مؤرخة فـي الأول من نيسـان/ أبريل 1956، أي قبل حـوادث بولونيا وحـوادث المجر بأشـهر. رحّبنا كثيرًا بهذه الوثيقة، ووجدت فيها أمورًا جديدة، بما في ذلك المستوى الفلسفي، ومـا يتعلـق بالماديـة والمثالية وعلاقـات الإنتاج وقـوى الإنتاج، وأمـورًا تتعلق بنظريـة المعرفة. أعتقد أن هـذه الوثيقة سـاعدتني في بلورة فكـرة مضمونها أن المعرفة ونظرية المعرفة ليسـتا أيديولوجيا، وأن الضلال البشـري وخطأ الإنسان ليسـا ناجمين بالضرورة عن انتماء طبقي أو عن رجعية ما، ويمكن أن ينجم هذا الضلال حتى عن التقدمية والثورية. يوجد جـذر «غنوزيولوجي» أو معرفي غير الجذر الاجتماعي والطبقي لخطأ الإنسان. هذه الفكرة واردة عند لينين في مقالة له عن الجدل ترجمتها بنفسي.

مضت أشـهر ووقعت حوادث بولونيا والمجر الداميـة، وعاد الخلاف بين اليوغسـلاف والسـوفيات. وفي آخر يوم مـن عام 1956 صـدرت وثيقة جديدة من الصين عنوانها مرة أخرى «حـول التجربة التاريخية لدكتاتورية البروليتاريا».

وهـذه الوثيقة أطـول من الوثيقة السـابقة، نُشِـرَت في موسـكو وبيجين، وكانت تمثـل تراجعًا عـن الموقـف الصيني السـابق، حيـث ورد فيهـا أن مآثر سـتالين تأتـي أولًا، وأخطاءه تأتـي ثانيًا. وورد فيهـا كلام على قوانين الثورة الاشـتراكية ودكتاتوريـة البروليتاريا. أربعة قوانين كالفولاذ أو السـبطانات أو المدافع، وعن تناقض الحاكم والمحكوم مع ترك مسـألة هل يحق للشـعب الانتفاض في وجه البروليتاريين الذين يصمّون آذانهم ويدوسون شعبهم. ويمكن اعتبار هذه الوثيقة الصينية أول تراجع عن قرارات المؤتمر العشـرين. هـل كانت القيادة في بيجين تقف وراء هذه الانتكاسة؟ لا أستطيع الإجابة.

أتذكـر المعركة التي قامت ضد خروشـوف في ما سُـمّي الكتلـة المناهضة للحـزب المؤلفـة مـن مولوتـوف ومالينكـوف وكاغانوفيتـش، ثم انضـم إليهم شـبيلوف. هذه الكتلة أُزيحت حين فاجأ خروشوف، بمسـاعدة جوكوف، وزير الدفـاع، الجميع وأحضـر أعضاء اللجنـة المركزية مـن المـدن والمناطق كلها، وعقدت اللجنة المركزية اجتماعها المشـهور الذي شـن فيه خروشوف الهجوم المضـاد، وانتهى إلـى إزاحـة الكتلة الرباعيـة المذكـورة. وفي سـورية، أدركتُ أنا وغيـري أن هـذه الإزاحة ضربـة لخالـد بكـداش وقيادتـه. وكان واضحًا أن خالد بكـداش يُراهن على هزيمة خروشـوف في صيف عـام 1957. لكن بدءًا مـن أواخر عـام 1957 توقف نـزع السـتالينية. وخالد بكداش رجـل قريب من سـتالين ومن مولوتوف، وقريب أيضًـا من بريجنيف ومن شـيريننكو، وبعيد من خروشوف وغورباتشوف.

أذكـر في عام 1956، قبل الخلاف، كنت عائـدًا من إحدى القرى ونظرت إلـى مدينـة اللاذقية وتسـاءلت: كم هو عـدد أعضـاء حزبنا؟ كم عـدد أنصاره؟ وقلت: إن أكثرية الشعب مغلقة على حزبنا وعلى الأحزاب التقدمية أو العقائدية عمومًـا. وفـي تلـك الآونة كان جمـال عبـد الناصر قد بـدأ يظهر بصفتـه زعيمًا حقيقيًا، ولا سـيما بعد اعتراف مصر بالصين الشـعبية، وتأميم قناة السويس، ثم العدوان الثلاثـي على مصـر. إذًا كان هناك أمر جديـد ينبثق هـو القومية العربية التحررية التي هي عبارة عن حركة كُتَلية جماهيرية ضخمة.

في أحد أيام ربيع عام 1955 كنت في دمشـق، وشاهدت تظاهرة شيوعية وفيها غير شـيوعيين أيضًا ضد حلف «السـنتو»، وكان عدد المتظاهرين لا يزيد علـى ألف إنسـان. بين عشـية وضحاها صـارت التظاهرات في دمشـق وحلب وبيروت والقاهرة تضم أكثر من خمسين ألف شخص، ووصلت إلى مئة ألف. وهذه الظاهرة تكررت في عام 1955 حين عاد عبد الناصر من مؤتمر باندونغ، وفي عام 1956 عنـد تأميم قناة السـويس، وفي عام 1958 لـدى قيام الوحدة بين سـورية ومصر، ثم في أثناء قيـام ثورة 14 تموز/ يوليـو 1958 في العراق، وعند الانفصال في 28 أيلول/ سبتمبر 1961، ولاحقًا بعد استقالة عبد الناصر فـي 9 حزيران/ يونيو 1967، وعند وفاة عبد الناصر فـي عام 1970. هذه هي المرحلـة القومية العربية والمرحلة الناصرية. إنهـا مرحلة جماهيرية، بل مرحلة عامية وعواميـة، وهي مرحلـة ديمقراطية، بالمعنـى اللينينـي. فالمجتمع الريفي المهمّـش تحرك، وبدأت السياسـة تخرج مـن كونها نضـالات مجتمع حديث، أي إن المجتمع القديم في سـورية ولبنان والعراق ومصـر دخل، أول مرة، في الحلبـة السياسـية. هذه الظاهـرة لفتتني منذ عـام 1956، وكانت أحد مكوّنات تفكيري.

جعلني تفكيـري لا أومن بتاتًـا بأن هذه الحركـة الضخمة جـدًا هي امتداد لأحـزاب أو أنديـة عربيـة، عروبية قوميـة تقدميـة، ولا أومن بأن مـا يحدث في المغـرب الأقصى وفـي مصر واليمـن امتداد لأفكار سـاطع الحصـري أو لثورة الشـريف حسـين بن علي. لا، هـذه الحركة لها مكوّنات أوسـع بكثيـر، عروبية وإسـلامية واشـتراكية وتقدمية، وهي حركة جماهيرية بالمعنى الإيجابي والجيد لكلمة جماهيرية.

الجماهير، بحسـب تعريفي، هي الكتل الشـعبية الكبرى زائد فكرة التقدم، بهذا المعنى أصر على أن العصـر الناصري، والحركة الجماهيرية الناصرية، هي الكتل الشـعبية الكبرى زائد فكرة التقـدم، وهذا التعريف هـو مدخل لفهم تلك المرحلة، وتلك الحركة والأخطاء المرتكبة في المسـتويات المختلفة. وأريد أن أقول إن تسعة أعشار الذين تكلموا باسم عبد الناصر والناصرية بعد عبد الناصر

لا علاقـة لهـم بعبـد الناصـر، ولا بتلـك الحركـة الكبيـرة العماليـة والفلاحيـة والبرجوازية والطبقة الوسطى والمشايخ وربما بالإقطاعيين أيضًا.

تستحق هذه الحركة أن تُسـمّى حركة قومية، لكن ليـس بالمعنى التقليدي المتعـارف عليه لـدى السـوريين حيث عبـارة قومية تعنـي نفي الأقطـار، أي إن الأقطـار ليس لها وجـود. وتلك النظريـات نقدتها فـي كتبي، وهـي التي تصوّر الأمـور كأن المملكـة الأردنيـة دولـة مصطنعـة، وكأن مصـر دولـة مصطنعـة وحدودها مصطنعة. هذا هراء في هراء. الأقطـار العربية الكبرى كيانات حقيقية وقديمة، مصر وسورية ولبنان والعراق وتونس والمغرب هي كيانات حقيقية.

في هـذا المجال أؤيـد صيغة عبـد الناصر حيـن كان يردد عبارة «شـعوب الأمـة العربية»، أو طموح «شـعوب الأمة العربية» إلى الوحـدة. عبد الناصر قال «شـعوب الأمـة العربيـة»، وأكد وجود أمـة عربية، وأكـد وجود شـعوب عربية، وكان حريصًا على ما سـمّاه الوحدة الوطنية، أي وحـدة كل قطر بذاته. أذكر أن منظمة ناصرية في حلب اقترحت في عام 1963، لمواجهة الانفصال أو أخطار الانفصال، تقسـيم سـورية ومصر إلى محافظات. هذا غير معقـول. أنا أعتقد أن الوحدة العربية سـتثبّت الكيانات الموجودة، وستقوم الوحدة على أساس وحدة الكيانات الموجودة. إذا كان هناك بلدان عربيـان متجاوران، لكن التخوم بينهما تغيرت عبر التاريخ، فهذا لا يعني أن الكيانين مصطنعان.

إن أحد مكوّنات الأمة هو اللغة. واللغة ليسـت واحـدة. ثمة خطأ ارتكبناه جميعًـا بدرجات متفاوتـة عندما كنا نقـول إن لغتنا واحدة. وأن لا مسـألة لغوية أو معضلـة لغة لدى العـرب. اليوم أؤكد وجـود معضلة لغة عنـد العرب. هناك ألسـنة إقليمية، وهـذا طبيعي. هناك عاميـة وفصحى، ولا بد مـن أن تتطور اللغة لتمكيننا من اسـتيعاب أساسات الفلسـفة والعلم الحديث وغير ذلك. ربما خطأ العقـل العربي هـو أننا حين نؤمـن بمبدأ فإن هـذا المبدأ لسـوء الحظ يكف عن كونه معضلة. يجب أن يكون ثمة مبدأ، ويكون هناك، في الوقت نفسه، مسألة ما تستمر معنا ونستمر معها ونعالجها.

أنـا أقول بوجود لغة عربية أو لغـة أموية عربية بتعبير ياسـين الحافظ. حين ستندمج اللغة الشعبية المسماة عامية واللغة الأدبية المسماة فصحى، سينجم من ذلك أمـر ثالث هو لغة الأمة. أما الادعاء بأن العاميـة والفصحى ظاهرة موجودة فـي إنكلترا فهو «حكي فاضـي». ولا ريب في أن العاميـة والفصحى موجودتان فـي إنكلترا أو عند جميع الشـعوب، لكـن إلى أي درجة هي موجـودة؟ إن هذه الظاهرة موجودة لدينا أكثر عشرات المرات مما هي موجودة في إنكلترا.

في شـباط/ فبراير 1958 قامت الوحدة بين سورية ومصر. يومذاك اشتبهنا بأمـور كثيـرة وقعت فـي الخفاء، وبعـد مضي الزمـن عرفناهـا. عرفنـا أن خالد بكـداش ولفيفًا مـن رفاقـه، كانوا أعـداء ألداء جـدًا جـدًا للوحـدة. بينما بعض القادة في الحزب كانوا يؤيدون الوحدة وينسـجمون مع موقف 99 في المئة من السـوريين. خالد بكداش ادعـى أنه ذاهب إلى حضور مؤتمر الحزب الشـيوعي الهندي، ثم سافر إلى بلغاريا.

يروي أحمـد محفّل أنه ذهب هو وآخـرون إلى خالد بكـداش في صوفيا، وناقشـوه في شـأن تغييـر موقفه مـن الوحدة حتـى يتمكن مـن العـودة، فرفض وتهكـم عليهم. ثم قالـوا لـه إن سياسـتك تخالف سياسـة الاتحاد السـوفياتي، فضحك منهم وقـال: أنا أعـرف الاتحاد السـوفياتي. «أنا داخل فـي دواليبهم». وبناءً على إلحاح أحمد محفّل، استمهلهم خالد بكداش ربع ساعة، وصعد إلى غرفة في الطبقة الأولى في الفيلا التي يسـكنها، ثم عاد وأكد لهم موقفه مجددًا. يعتقد أحمد محفّل وآخرون أنه اتصل بالاستخبارات السوفياتية. أنا لا أعتقد أن خروشـوف كان نصيرًا للوحدة، لكن لم يكن عدوًا لها. وأعتقد أن هناك جهات عليا في الاتحاد السـوفياتي كانت عـدوّة للوحدة، وهذه الجهات كانت تشـجع خالد بكداش على موقفه.

في شـباط/ فبراير 1958 أصدرنا بيانًا باسم الشـيوعيين العرب وزّعناه في أماكـن مهمة مـن مدينة دمشـق، وفي بعـض المدن السـورية. أنا لم أشـترك في عمليـة التوزيع، بل كان لي شـأن رئيس في صـوغ البيان. وكان البيـان يرد نقطة نقطة علـى بيان اللجنـة المركزية البكداشـية، أو علـى تلاعب اللجنـة المركزية

البكداشية، وتظاهرها بالحياد والموضوعية في شأن الوحدة، وذكرنا فيه إن الوحدة تفتح الباب للإصلاح الزراعي، ولسقوط حلف بغداد... إلخ.

- **من شارك في إصدار هذا البيان؟**

- بعض شبان دمشق الشيوعيين.

- **ألم يكن لياسين الحافظ ضلع فيه؟**

- نعم، كانت له علاقة بالبيان، لكنه لم يشارك في صوغه مباشرة. الذين شاركوا فيه مباشرة أشخاص مثل جريس الهامس، واثنان مسؤولان عن حي العمارة في الحزب الشيوعي، ربما كان مأمون أبو راس أحدهما.

لكن جريدة النور نشرت في اليوم التالي طعنًا صريحًا بالبيان في زاوية «أضواء على الأخبار»، واتهمتنا بأننا عملاء للسفارة الأميركية. وكانت الوحدة هي الشيطان. كنا نقول الاستعمار ولا نقول الإمبريالية. وكنا نهاجم الاستعمار الأميركي والاستعمار الأنكلو أميركي. الصهيونية ربما، الرجعية ربما، لكن الشيطان تجسّد آنذاك في شيء واحد هو الوحدة السورية - المصرية. الشيطان كجسم أو شيء مرئي، تجسّد في تلك الوحدة التي قامت هنا في دمشق.

كتب خالد بكداش ونصيره في لبنان أغباشيان مقالات ضد هذا الكلام وقالا: نحن أصدرنا بيانًا من ثلاث عشرة نقطة من أجل إصلاح الوحدة. هذا كله كذب ونفاق، وهو كذب مطلق. عندما وقع الانفصال في عام 1961 أرسلوا برقية تأييد إلى مأمون الكزبري، ونُشرت البرقية في جريدة **النهار**. الحزب لم يتخذ موقفًا مبدئيًا من الوحدة. وتوقفت جريدة **البعث** عن الصدور بعد قيام الوحدة بشهرين أو ثلاثة. أما جريدة **النور** فاستمرت في الصدور حتى 4 كانون الأول/ ديسمبر 1958. وبعد انفجار الخلافات في العراق بين الشيوعيين والبعث، وبين عبد الكريم قاسم وعبد السلام عارف، عمد جمال عبد الناصر في خطاب بورسعيد إلى اتهام الحزب الشيوعي السوري بتغذية الخلاف، وراحت السلطات تعتقل الشيوعيين في سورية، ثم أغلقت جريدة **النور**.

كان خالد بكـداش يُهاجم الإصـلاح الزراعي ويتّهمه بأنـه فصل الفلاحين عن الطبقة العاملة وضمهم إلـى البرجوازية، وأن أميركا تقف وراء الإصلاحات الزراعيـة. واعتقـد أن عبـد الناصر وقع فـي خطأ كبيـر حين تصـوّر أن الموقف المعـادي للوحدة كان مصـدره شـيوعيي العراق وشـيوعيي مصر. أنـا أؤكد أن مصدر هذا العداء هو خالد بكداش. شيوعيو العراق كانوا أكثر استعدادًا للقبول بالوحدة. وهـؤلاء الشـيوعيون وقفوا مـع عبد الكريم قاسـم ضـد البعث وضد عبد الناصر، ولم يتمكنوا من تسـلم السـلطة في العراق، ولـم يكن باسـتطاعتهم أن يتسـلموها أصـلًا. وهنـا أود أن أكـرر أن الموقـف المعادي للوحـدة العربية الذي ظهـر لدى شـيوعيي مصر وسـورية والعراق ولبنـان والأردن والسـودان، كان مصدره خالد بكداش في دمشـق، مع أن عبد الناصر كان يكن احترامًا كبيرًا لخالد بكـداش، وهو احترام في غيـر موضعه. كان لدى خالد بكداش شـيء ما ضد الوحدة العربية.

عندما وقعت الواقعة الكبرى وأصبح مئات الشـيوعيين في السـجون، كان يمكن أن تقرأ في جريدة النداء مواقف تؤيد المملكة الأردنية ضد سورية، وتقرأ فيها يوميًا أخبارًا عن ارتفاع الأسعار في سورية.

بيـن عامـي 1959 و1960، كانـت معظـم صفحـات النـداء موجهة ضد عبد الناصـر والوحدة. أميـن الأعور، الشـيوعي اللبنانـي المعـروف، أعلن بعد حـرب حزيران/ يونيـو 1967 براءتـه مـن خالـد بكـداش ومـن جـورج حاوي ومن الشـيوعية، وأعلن انتماءه إلى عبـد الناصر، وكتب أربـع مقالات مهمة في هذا الأمـر، وهو الـذي كان في عـام 1959 يكتـب مقالتين في يـوم واحد ضد عبد الناصر.

فـي أواخر عـام 1959، قُتِل سـعيد الدروبي فـي أثناء التحقيـق معه، وهو شيوعي من حمص، وانتحر آخر، ثم مات بيير شـدرفيان وقبله فرج الله الحلو. عنـد وفاة سـعيد الدروبـي، خرجت حمص كلهـا في جنازتـه. وبعـد قليل جاء جمـال عبـد الناصر إلـى حمـص، فخرجت المدينـة كلهـا تهتف لعبـد الناصر. وفوجـئ بعـض المراقبيـن وتسـاءلوا: كيـف يحدث هذا؟ الشـعب السـوري لا

يريد مقتل سعيد الدروبي، لكنه مع عبد الناصر والوحدة. واستُقبِل عبد الناصر بحفاوة كبيرة في دمشق وحمص وقارة والنبك وحماة واللاذقية وحلب.

كان لصبحي الحبل شأن في اعتقال فرج الله الحلو. وصبحي الحبل هو الرجل الذي اعتدى عليّ في عام 1957، وكانت سمعته سيئة جدًا. فرج الله الحلو كان في عام 1958 مؤيدًا للوحدة، لكنه كتب مقالات عدة في عام 1959 ضدها، الأمر الذي يجعلني أعتقد أنه غيّر موقفه تحت إرهاب بكداش.

هنا نستطيع أن نتوقف عند ذكاء الدعاية الشيوعية. الشيوعيون بُلّغوا منذ البداية بأن فرج الله الحلو أمضى يومًا في السجن ثم مات، كان قلبه مريضًا ومعه دواء. ومع ذلك فإن الإعلام الشيوعي في سورية والعالم، لم يستنكر موته أو قتله، بل راح يستنكر اعتقاله. كان يروِّج بأن فرج الله الحلو في قيد الحياة ويجب إنقاذه. ومضت سنتان على هذا الأمر والشيوعيون دائبون على المطالبة بإطلاق فرج الله الحلو وهم يعلمون أنه مات. ثم وقعت فضيحة ثانية هي فضيحة رياض الترك. اعتقل رياض الترك فأُذيع من موسكو أنه قتل. والحقيقة أنه كان على وشك الموت، وكان صلبًا جدًا. حينذاك كشفت السلطة بأنه غير ميت وأظهرته في التلفزيون، ويبدو أنه وافق على الظهور في التلفزيون واشترط ألا يقول أي كلمة في تأييد السلطة أو في تأييد الوحدة، بل يبرهن أنه في قيد الحياة. وهذا الرجل، أي رياض الترك، هو الذي برز بصفته قائدًا مناهضًا لبكداش.

عند مقتل بيير شدرفيان الذي لم يكن بكداشيًا بل كان مناهضًا لخالد بكداش، استدعى عبد الناصر عبد الحميد السراج وسأله مستاءً عن موت شدرفيان غير البكداشي. والمعروف أن بيير شدرفيان كان آخر الشهداء.

في تموز/ يوليو 1961 حدثت التأميمات. وأُحرج بعض الماركسيين المناهضين لعبد الناصر والذين عندهم بعض العقل إحراجًا كبيرًا. كانوا يعتقدون أن عبد الناصر أداة للرأسمالية الاحتكارية المصرية، وإذا به يؤمم. وهنا ضاعوا، ولا سيما بعدما وقع الهرج في الأوساط الشيوعية العالمية. وأخذ بعض

الشيوعيين في ألمانيا الشرقية وتشيكوسلوفاكيا والنمسا يتعاطفون مع عبد الناصر والوحدة. لكن في 28 أيلول/ سبتمبر 1961 وقع الانفصال، ودخلنا في مرحلة جديدة. وخلال أيام قليلة تبين أن العالـم موافق على الانفصال. وأعتقد أن عبد الناصر اتصل بمراجع عليا ولم ينل تأييدًا، ولعله اتصل بالاتحاد السوفياتي. عبد الناصـر كان عنده هاجس إبراهيم باشـا حيـن هددت بريطانيا أسـطول مصر في عام 1840 بالإغراق في البحر المتوسط.

هنـا أريـد أن أذكـر أن مواهـب كيالي كتب فـي عـام 1958 مقالـة تنبوئية ضد عبد الناصـر وضد وزير الداخلية زكريا محيـي الديـن. كان عنوانها: «كيف اسـتقبلت سـورية على الأكف إبراهيم باشـا وكيف طردته بالحجـارة». وأعتقد أننـا إذا قرأنا المقالة اليـوم نلاحظ أن الكاتب في الحزب الشـيوعي البكداشـي المعروف هرب من حقيقة أن الذي هزم المصريين في سـورية في زمن إبراهيم باشـا هو بريطانيا العظمى التي أيّدتها روسـيا القيصرية ومعظم دول الاسـتعمار والإمبرياليـة، والكيانـات الطائفيـة، والرجعيـة الدينيـة والرجعيـات الطائفية في سـورية ولبنان. فهـل كان الحزب الشـيوعي ينوي طـرد عبد الناصـر بمثل هذه الطريقة؟ أعتقد أننا نحن المثقفين المؤيدين لعبد الناصر أخطأنا في تقدير شعبية عبد الناصر، وهو أخطأ في تقدير شـعبيته. في عام 1960 جـاء عبد الناصر إلى سورية ولم يستقبله أحد، خلافًا لما حصل في عام 1958. وأتساءل: هل تصوّر عبد الناصر أن أغلبية الشعب السوري كانت ضده؟ عندما وقع الانفصال، أدركنا أن أغلبية الشعب السوري مع عبد الناصر وليست ضده. وكان ياسين الحافظ قد قال في إحدى المرات إن عبد الناصر وضع الجماهير في القنينة، وكان يبالغ في هذا الأمر. إن عبد الناصر كانت تؤيده الأكثرية الصامتة.

من يكسـب فـي المجتمـع ليـس القابعون فـي بيوتهم، بـل الذيـن يقرأون الصحـف، والذين يتظاهرون. هؤلاء هم الذين يظهـرون وهم الذين ظهروا ضد عبـد الناصر. وعلى صعيد الوقائع كان يوجد نقابيـون عمال، منهم فيصل بدوي من حلب، وكانوا آنذاك على صلة بنا منذ عام 1957. كانت علاقة فيصل معي، ثم مع ياسـين، وهؤلاء حُبسـوا في زمن عبد الناصر، ربما سـنة أو عشـرة أشهر

عقـب تأميمـات تموز/ يوليـو 1961، ثم أطلق سـراحهم، وهم بلا شـك كانوا وحـدويـين.

أعود لأقول إن عبد الناصر أخطأ في تقدير الوضع الشـعبي. كان لديه نوع من السـديمية: هل الشـعب معه أو ضده. الشـعب ليس كتلة، وكلمة الشعب لا تكفي كنظريـة. كان لدى عبد الناصـر خوف من الصراعات، مـع أن الصراعات يجب أن نسـتوعبها باعتبارها جزءًا من المجتمع السياسي. ربما كان عبد الناصر تحـت تأثيـر المنظومـة الثقافية الإسـلامية العربيـة، لكـن ربما كان تحـت تأثير الماركسـية اللينينيـة السـتالينية الماو تسـيتونغية أيضًـا، وهـي أيديولوجيا تؤمن بالوحـدة وتخاف الانقسـام والصـراع. هذه الماركسـية تقول بوحـدة الطبقة مع صـراع طبقة ضد طبقة، وفي الحـالات كلها تبقى الطبقة عندهـا كتلة واحدة بلا اختلاف وبلا تمايز وبلا تصارع داخلي، وهذا خطأ.

- **كيـف كانـت علاقتـك بجمـال الأتاسـي وعبـد الكريـم زهور فـي فترة الوحدة؟**

– فـي عـام 1958 توثقـت صلتنا، أنـا وياسـين الحافظ، بجمال الأتاسـي وعبد الكريم زهور. وفي منتصف عام 1959 صدرت جريدة **الجماهير**، وتولّى رئاسة تحريرها جمال الأتاسي. وكنت محررًا فيها. وكان ياسين على صلة وثيقة بالجريدة أيضًا.

- **أكنت في اللاذقية، أم في الشام؟**

– كنـت في الشـام. جئـت إليها فـي أوائـل 1958، وفي آخر عـام 1960 عُيِّنت مدرسًا في الحسكة.

- **ما كان عملك في دمشق؟**

– في نهاية عام 1958 طبعت في دمشـق كتاب حركـة التحرر الوطني في الشـرق، وهو مجموعة مقالات للينين مع مقدمة له. وقبل ذلك طبعت محاضرة أوسـكار لنغـي مع مقدمـة لـي، وصـدر الكتابان عـن دار دمشـق، عـلاوة على

كتاب الطريق البولوني إلى الاشـتراكية. إن قسـمًا من مقدمـة كتاب لنغي ينقض المقولات البكداشـية، مثل المرحلة الديمقراطية الوطنية بقيـادة الطبقة العاملة، وأبرزت الدور التقدمي للعسـكريين. وكانت الصيغة آنـذاك وحدة الحقيقة، أي وحـدة القومية العربية الجماهير العربية، المحلية مع حقيقة الماركسـية اللينينية. طبعًا هذه الصيغة مستوحاة من ماو تسي تونغ.

عندمـا وقعت ثـورة 14 تموز/يوليـو 1958 في العراق جاءني شـاب من اللاذقية وهو يحمـل جريدة عراقية عنوانها الفتوة، وفيهـا رد على الياس مرقص بتوقيـع زكي خيـري وعزيز الحـاج. اعترف بأننـي حين قـرأت المقالة تصورت أنهمـا من طـلاب الجامعة، ثم عرفـت أن أحدهما هـو رئيس الحـزب، والثاني أيديولوجي طويـل عريض في الحزب، والاثنان يتهمانني بالتروتسـكية التيتوية. والعجيب أنني، بعد خمس سـنوات، رويت هذه الحادثـة لصديق بعثي كبير من العراق هو حمدي عبد المجيد، فاستغرب القصة وقال إن اسم الفتوة يتلاءم مع قامـوس القوميين العرب وليس مع الشـيوعيين. أخيرًا التقيت بالشـاعر العراقي عبد الوهـاب البياتي في القاهرة في عام 1967، وسـألته عـن الموضوع، فقال: نعم هذه الجريدة اشـتريناها كشـيوعيين ودفعنـا مبلغًا من المـال لضابط عراقي متقاعد وتسـلّمنا منه الجريـدة. وكان هدفنـا أن نرد على شـخصين هما: الياس مرقص وسوسـيولوجي عراقي من أنصار كامل الجادرجـي صاحب كتاب على طريـق الهنـد. ويقـول عزيز الحـاج في مذكراتـه التـي أصدرها في بيـروت عن المؤسسـة العربية للدراسـات والنشـر إن مـا قاله اليـاس مرقص ضدنـا في عام 1958 كان دون الحقيقة؛ كنا نستحق أكثر من ذلك.

فـي أواخر عـام 1958 أصـدرت كتاب حركـة التحرر الوطني في الشـرق بعدما حذفت مئة صفحة من الطبعة الإنكليزية السوفياتية كي أحصل على كتاب غير ضخم. وجاء الكتاب في 250 صفحة بدلًا من 350 صفحة. وأعتقد أن هذا الكتاب ذاع صيتـه آنذاك، وأن كثيرين من البعثيين الذين تحولوا إلى الماركسـية تعلموا منه. في نهايته وردت مقالات لينين ضد ستالين في المسألة الجيورجية. ووردت عبـارة لينين المشـهورة: «إن الحقد مرشـد سـيئ إلى السياسـة»، وهي

العبارة التي استخدمها ياسين الحافظ في جريدة **البعث** في عام 1962 في معركته ضد أكرم الحوراني في شأن قضية فلسطين وعبد الناصر.

صدرت جريدة **الجماهير** في منتصف عام 1959. وكانت تضم بعثيين وغير بعثيين. والعجيب أن جميع «غير البعثيين» التفوا حولي. وحتى البعثيان المصريان رجاء النقاش وأحمد عبد المعطي حجازي، التفّا حولي أيضًا، وانزعجا من انغلاق المجموعة البعثية.

- **ما كان دور جمال الأتاسي؟**

- كان رئيس التحرير. وكان يتصل بأكرم الحوراني في كل يوم أو يسهر عنده. آنذاك كان أكرم الحوراني نائب رئيس الجمهورية، ثم استقال هو وخليل كلاس وزير الاقتصاد وآخرون في ما عرف باستقالة الوزراء البعثيين.

لنرِو بعض الحوادث ذات الدلالة. أذكر في إحدى المرات كتبتُ مقالة عن أحمد عرابي. في اليوم التالي جاء عبد الناصر على ذكر أحمد عرابي. طبعًا هنا أريد أن أقول إن عبد الناصر أشاد، أكثر مما يجب، بأحمد عرابي ومصطفى كامل كي يهمل سعد زغلول وحزب الوفد، مع أن حزب الوفد أكبر حزب شعبي في تاريخ مصر. بعد صدور مقالتي عن أحمد عرابي جاءني شخص وانتحى بي جانبًا في غرفة ليس فيها أحد. وهذا الشخص من حي القصاع، وقال لي: ماذا فعلت؟ قلت له: ماذا فعلت؟ قال: الشباب يهاجمونك جراء مقالتك عن أحمد عرابي. فأجبت: ماذا به؟ قال: إنك تقول الشعب المصري والجيش المصري. فقلت له: نعم، قال: لا يجوز. عندها أدركت ما يرمي إليه، فقلت: أنا أقول «أثبتت حركة عرابي عروبة الشعب المصري» فهل تريد أن أقول عروبة شعبنا العربي في الإقليم الجنوبي؟ عروبة الجيش العربي في الإقليم الجنوبي؟ أنتم لا تقبلون أن يكون اسم السيارة في مصر رمسيس فهل تسمونها خالد بن الوليد؟ إن هذا النوع من العروبيين الذين يصرّون على استخدام عبارات مثل الشعب الجنوبي أو الإقليم الجنوبي، أو شعبنا العربي في المغرب، هم في الوقت ذاته، من أسهل المنقلبين بين عشية وضحاها، من وحدويين إلى انفصاليين.

فإذا اندلع خلاف بينهم وبين عبد الناصر يصبحون انفصاليين، في الوقت الذي يعتبرون أنفسهم فيه أنهم هم الوحدويون.

أذكر في أول أيام الانفصال، كان من الممكن أن يأتي واحد ويتهمني بأن ليست لدي عروبة صافية؟ ما معنى عروبة صافية؟ أو يتهمني بأني شعوبي. ثم بعد شهرين أو ثلاثة انقلبت السياسة وصرت أُتهم بأنني ناصري. وهذه التهمة أقبلها وأصفق لها على الفور. إذا كان الموقف هو «القومية العربية» فأنا ليست لي علاقة بها. وإذا كان موقفكم هو «الوحدوية» فأنا ليست لي علاقة بها أيضًا. ومع هذا فأنا «ناصري».

تكوّن عندي شعور وكأن حزب البعث وأكرم الحوراني وأنصاره مروا بالمراحل العاطفية التالية: قبيل الوحدة وفي أثناء الوحدة كانوا أشد الناس وحدوية، وكان كثيرون منهم يعتبرون الاتحاد القومي واجهة لحزب البعث العربي الاشتراكي، أي إن حزب البعث العربي الاشتراكي الذي سيحل نفسه سيحكم سورية. وفي عام 1958 عندما أُلفت الحكومة المركزية وحكومة الإقليم السوري أو الإقليم الشمالي، نال البعثيون حصة كبيرة. ونال اليمين الممثل بالحزب الوطني حصة أيضًا، فصار صبري العسلي نائبًا لرئيس الجمهورية، علاوة على أكرم الحوراني الذي عُيّن نائبًا لرئيس الجمهورية أيضًا. وعندها تبيّن أن عبد الناصر لن يسلم سورية لحزب البعث، وهذا لا يعني أنه يريد أن يضع سورية في «جيبه». وبعد نحو ثلاثة أشهر من قيام الوحدة انقلب كثيرون من البعثيين على الوحدة. وأصبح البعثي الذي كان بالأمس القريب نصيرًا للوحدة وعدوًّا للشيوعي، يجلس إلى الشيوعي ويتبادلان تهشيم الوحدة والضحك من المصريين، والحديث عن تفاهة المصريين، وعن خنوع الشعب المصري ... وهكذا.

أود أن أُعالج نقطة أساسية هي أن البعث في تكوينه الأيديولوجي لا يحترم مصر، والعيوب التي يراها في التكوين المصري ربما كانت، في معظمها، إيجابيات لا مثالب. ثمة إذًا طابع بدوي جامع لدى السوريين، فنحن نتصور أن رأسنا ما دام مرفوعًا («العنجهية») فإن الفلاح المصري الذي لا يجارينا في

ذلك خانع، وإن المصريين خانعون. تنقصنا فكرة النظام وفكرة الطاعة وفكرة الصبر والجلد على العمل. هذه القيم، في تاريخ أوروبا، مهمة جدًا، وربما هي التي صنعت الحرية.

عندما قامت حوادث عام 1958 ضد كميل شمعون في لبنان، عاد حزب البعث ليقترب من عبد الناصر وعبد الحميد السراج. وعندما قامت ثورة 14 تموز/ يوليو 1958 في العراق ازداد تلاحم البعث مع عبد الناصر ضد الشيوعيين وضد عبد الكريم قاسم. وعندما انتهت حوادث العراق الدامية التي اندلعت في عام 1959 تبيّن أن الجناح البعثي في العراق فشل وهُزم. فجأة انعكس الأمر على دمشق فتأزّمت العلاقات بسرعة بين البعث وعبد الناصر، واتجه أكرم الحوراني وجماعته إلى الاستقالة من الوزارة. وللتذكير، فإن قسمًا من الحزب الشيوعي العراقي طرح شعار الاتحاد لا الوحدة. لكن البعث لا يرضى من الوحدة بديلًا. وأنا أعتقد أن قسمًا كبيرًا من شيوعيي العراق كانوا «كاذبين»، فهم يريدون رفض الوحدة بأشكالها كلها بحجة أنهم مع الاتحاد وليس مع الوحدة. والتقى البعث والشيوعيون على معارضة عبد الناصر، وتذرّع كل طرف بذريعته، فتارة الوحدة وتارة الاتحاد، «وطار كل شيء». لم يكن هناك استراتيجيا بعثية علنية وصريحة. الوحدة بين سورية ومصر تمت. والسؤال الآن: هل نقيم اتحادًا بين العراق والجمهورية العربية المتحدة؟ في عام 1959 انتصر عبد الكريم قاسم بمساندة الشيوعيين وأعدم الطبقجلي رفعت الحاج سري ... وغيرهما. وبعدها استقال وزراء البعث من الحكومة في دمشق. وهنا أصل إلى بيت القصيد. عاشت جريدة الجماهير ثلاثة أشهر. وكان رأسمالها يأتي من وزارة الاقتصاد، ومن خليل كلاس بالتحديد. وفي الاجتماع الأخير قبل إغلاق الجريدة كتب جمال الأتاسي افتتاحية نقدية اعتراضًا على سياسة الدولة. وكتب بعد يومين افتتاحية لاهبة. جَمَعنا، وكنا ثمانية أشخاص هم هيئة تحرير الجريدة. ياسين الحافظ لم يكن في الاجتماع، وقرأ لنا الأتاسي الافتتاحية قبل نشرها، وقال لنا: أتريدون أن تغيروا فيها؟ اعترضت وقلت له: كلنا فهمنا المقالة. لكن هل ننشر المقالة أم لا؟ وبدأنا التصويت والجميع وافق على النشر، ما يعني إغلاق الجريدة (ننشر المقالة وتُغلق الجريدة). ولما وصل

الدور إليّ تكلمت وقلت: على الرغم من أن الموافقة على النشر انتصرت، فأنا أريد أن أقول: إنني ضد النشر. هذه الجريدة يجب أن يكون لها شأن في المدى الطويل، ولا سيما في الحقل الفكري. وكان التصويت بعدي للمرحوم صدقي إسماعيل الذي أيّدني في عدم النشر. لكن في اليوم التالي صدرت الافتتاحية وأُغلقت الجريدة، وكان فيها حوار مع عاصي الرحباني، وإلى جانبه نجاة قصاب حسن، والحوار عن الموسيقى والفولكلور.

في نهاية عام 1959 خرج البعثيون من الحكومة، ثم لحقهم خصوم البعثيين مثل أمين النفوري وأحمد عبد الكريم. والعجيب أن جهات عسكرية ومدنية كانت «راح تشقّف بعضها» في صيف 1959 لم تلبث أن تحالفت ضد عبد الناصر، مع أنها كانت تزعم أنها مع عبد الناصر وناصرية أكثر من عبد الناصر. «زاودوا» بعضهم على بعض وركضوا إلى عبد الناصر وأقاموا الوحدة. لا يعني هذا الوصف أن العسكر هم مَن صنع الوحدة. لا، هناك قرار من البرلمان وجموح شعبي هائل لا مثيل له في القرن العشرين. أنا لا أعتقد أن ما حدث في عام 1958 أقل شعبية من ثورة تشرين الأول/ أكتوبر 1917 أو أقل شعبية من الثورة الصينية أو من الجنرال ديغول. ثم وقع الانفصال. الستة أشهر الأولى سمّيناها فترة الانفصال اليمينية القصوى، الشيخ معروف الدواليبي ومأمون الكزبري وانتخاب الرئيس ناظم القدسي. وذهب ضباط من دمشق، بينهم محمد منصور ومهيب الهندي والتقوا عبد الناصر (نشر محمد حسنين هيكل تفصيلات هذا اللقاء)، وتمنيت المصالحة وأن تعود الوحدة ونُصلح الأخطاء بعد أن نتفق على ماهيتها.

كان في ذهني آنذاك موقف عام من الاعتقالات. ليس عدم اعتقال الناس، لكن اعتقال الناس بناء على قوانين، وإحالتهم إلى المحكمة بموجب قانون حتى لو كان القانون شديدًا. كأن يصدر قانون يحكم بموجبه من «يسب» رئيس الجمهورية ويقول عنه عميل أميركي يحكم بالسجن خمس سنوات. ضاعفوها إلى عشرة. أو الذي يقوم بانقلاب عسكري يحاكم ويُحكم عليه بالإعدام. أما أن تجري الأمور بلا قوانين أو محاكمات فهذا لا يجوز.

عندما وقع انقلاب دمشق بعد الانفصال بستة أشهر راحوا يتكلمون بلغة طيبة على مصر. وإذا بانقلاب يقع في حلب ويُرفع علم الجمهورية العربية المتحدة فيها. وكثير من الناس اتهموا جاسم علوان بذلك وهو بريء. هذا الأمر أكيد، والمعروف أن عبد الله عمرايا هو الذي رفع العلم.

جاءت حكومة بشير العظمة، وهو من الناس الجيدين في تاريخ هذا البلد، وعُيّن عدنان الأزهري وزيرًا للخارجية وعبد الله عبد الدايم وزيرًا فيها. لكن أربعة وزراء استقالوا بعد شهر. أعتقد أن بشير العظمة كان رجلًا جادًا في طريق الوحدة، وعدنان الأزهري كذلك. وبلغ إلى علمي أن عدنان الأزهري قدم إلى إحدى دور النشر في بيروت مذكراته، لكن دار النشر رفضت نشرها. ثم عاش في اللاذقية وأصيب بمرض نفسي عقلي ثم مات. حاول الانتحار مرة أو مرتين ثم مات. يُقال إن صلاح البيطار هو الذي اقترح عدنان الأزهري. المهم أن حكومة بشير العظمة لم تعمّر إلا نحو شهرين.

- وعبد الكريم زهور؟

– عبد الكريم زهور ليس له علاقة بهذه الحوادث. لنعد إلى زمن الوحدة لأسجل ما يلي: عندما كنا نلتقي في سهرات عند صدقي إسماعيل أو عند جمال الأتاسي في عامي 1959 و1960، قبل أن أذهب إلى الحسكة، كان لدي شعور بأن ليس ثمة وحدوي غيري في مجموعتنا. أصبح الذين تربوا تربية عروبية وفي مدارس عروبية وناضلوا وطنيًا وقوميًا وعروبيًا غير وحدويين. وكنت أتساءل: **إن هؤلاء جميعهم يتصوّرون أن قيام الوحدة بين سورية ومصر كأنه مجيء النور ونزول الروح القدس وقيام الفردوس على الأرض، وأن سورية ومصر ستصيران جنة، أي وحدة وأي ثورة وأي «بلوط» يصنع لي الجنة؟** كنت أفكر في تجربة الثورة السوفياتية وكيف أنها لم تصنع الجنة. قلت أنا وياسين الحافظ في عام 1956، بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي، «إن الكعبة سقطت». موسكو ما عادت الكعبة. **الكعبة الوحيدة هي الضمير**، لا كوبا ولا بيجين ولا أحد. أنا لست تابعًا لأي شيء حتى لسورية. **إنني تابع لمبدأ أعلى**. لست تابعًا لعائلتي، أو حزبي. هناك ضمير قبل أي شيء. **المنطلق الضميري**

المجرد هو الذي يجعلني صبورًا، ويقول لي إن مسعانا يجب أن ينصبَّ على التحسن لا على صنع الفردوس على الأرض. الفردوس لا يُصنع على الأرض.

في عام 1962 كنت آنذاك في الحسكة، مر بنا ضابط مباحث بعثي، كان ذاهبًا من القامشلي إلى الحسكة ثم إلى حلب ليلتحق بالحركة الوحدوية. والتقيت صديقًا بعثيًا قال لي: لقد انتهى كل شيء، وغدًا سيرتفع علم الجمهورية العربية المتحدة فوق السراي. وبعد نحو ثلاثة أشهر، أي بعد فشل الحركة الانقلابية الوحدوية، صاروا يتهمونني بالناصرية، ويهتفون «الناصرية عدوة الحرية» و«لا حرية للناصريين في سورية»، وكانوا عائدين من عند أكرم الحوراني. قبل فتنة حلب بقليل، بينما كنا ذاهبين من الحسكة إلى اللاذقية، مررنا بمدينة حلب، وزرنا عبد الرحيم العلّاف (أبو بشير) وكان بعثيًا، واضطهد لاحقًا، وسافر مع زوجته السويسرية إلى سويسرا؛ فهو درس سابقًا في سويسرا، واجتمعنا مع آخرين عنده في البيت، واندلقوا حماسة للوحدة وضد الانفصال. أنا تدخلت وقلت لهم: لا بد من حصول إصلاحات أولًا. فأجابوني بالإجماع: «جمهورية عربية متحدة وإقليم شمالي أولًا وقبل كل شيء».

نعود إلى صيف 1962، وكان المد الناصري في أوجه. فالناصريون انتصروا في انتخابات عمال حمص. وطلاب المدارس والعمال والفلاحون ومشايخ البدو جميعهم يريدون الوحدة مع عبد الناصر. وإذ بجريدة **البعث** تصدر بعد أن استقالت حكومة بشير العظمة وجاءت بعدها حكومة خالد العظم. أما جريدة أحمد عسة **الصدى العام** فأصبحت في أيدي الكُتّاب الشيوعيين والكتّاب الموالين لأكرم الحوراني. وفي كل يوم ثمة أربع أو خمس مقالات ضد الوحدة وضد عبد الناصر. يكتب عفيف البزري مقالة عنوانها «الناصرية في جملة الاستعمار الجديد». ويكتب أيضًا يوسف فيصل وعبد الكريم محلمي وهما من جماعة أكرم الحوراني وحافظ الجمالي في الاتجاه نفسه.

في صيف 1962 صدر أول عدد من جريدة **البعث**، وكانت تصدر أسبوعيًا. وأدركت فورًا حين قرأت العدد في مقهى العصافيري في اللاذقية أنه عبارة عن مناصفة بين ميشيل عفلق وجمال الأتاسي. وبعد صدور العدد الرابع

صار جمال الأتاسي هو الذي يدير الجريدة. فذهبت إلى دمشق وشاركت في إصدار ثلاثة أعداد (الخامس والسادس والسابع) ثم أُغلقت الجريدة. واشتركت في أهم مقالة صدرت فيها وهي مقالة ياسين الحافظ وسجاله مع أكرم الحوراني في شأن قضية فلسطين وحرية الملاحة في خليج العقبة، واتهام أكرم الحوراني بالديماغوجية والتهريج ضد عبد الناصر. مساهمتي في المقالة كانت الفقرة الأولى التي ناقشت فيها أمين النفوري. أما ياسين فأكمل ما تبقى. ومن جملة ما كتبه ياسين: أنت تقول إن السوفيات معك. إذهب وأحضر تصريحًا من خروشوف بأنه يؤيدنا في حرب تحرير فلسطين أو في حرب من أجل إغلاق خليج العقبة، حتى نترك عبد الناصر ونسير وراءك. هو [أكرم الحوراني] يدعي أننا نقاتل ونحرر فلسطين والسوفيات معنا. السوفيات ليسوا معنا. آنذاك صدر بيان لخروشوف عن حل النزاعات الإقليمية والحدودية بالطرائق السلمية وبالتفاوض. الاتحاد السوفياتي لا يمكن أن يقبل حربًا يباشرها العرب أو يبادر العرب أو مصر أو سورية من أجل خليج العقبة. **ثم إن أكرم الحوراني لو كان يريد أن «يحرق» عبد الناصر من أجل إنقاذ فلسطين فربما نوافق. لكنه يريد أن «يحرق» فلسطين «ليحرق» عبد الناصر.**

أذكر مقالة قرأتها في جريدة **الأوريان** عن أكرم الحوراني وهجومه على عبد الناصر. الرواية التي رواها أكرم الحوراني والتي نشرت في صحف الانفصال تقول ما يلي: إن الوحدة عملية أميركية، وإن عبد الناصر عميل أميركي، وهو صنع الوحدة ليضرب القوى الوطنية السورية بعضها ببعض، وأن عبد الناصر عرض على الشيوعيين التعاون ليضربوا البعث، وكان البعث في الحكومة، لكن الشيوعيين رفضوا ذلك. ثم أخبر أحمد محفل أكرم الحوراني هذه القصة.

يقول أحمد محفل إن الشيوعيين رفضوا ضرب البعث، أي تنفيذ المخطط الأميركي. هذا الكلام يا أكرم يكفي لمحاكمتك وشنقك بصفتك أكبر خائن ومجرم. أنت الذي اكتشفت هذا الأمر في أواخر عام 1958 ووقفت بعد شهرين

على سطوح مدينة حماة وقلت عن عبد الناصر أمام عشرات الألوف من الناس: هـذا هو الزعيم الذي تنتظـره أمة العرب منذ صلاح الدين، وأنت كنت مكتشـفًا أنه عميل أميركي؟ ما العقوبة التي تختارها لنفسـك أو تقترحها في حق نفسك؟ وفي هذا السياق أروي قصة انقلاب سـليمان العيسى الذي قال عن عبد الناصر في عام 1957 إنـه النبي الأسـمر، من المحيط الهـادرِ إلى الخليـج الثائرِ لبيك عبد الناصر. ما كان أحد يشكك بعبد الناصر إلا وكان سليمان العيسى «يبهدله» أو يقتله لو اسـتطاع. وإذ به في زمن الوحدة يسـتخدم نفوذه وهيبته بصفته شاعر العروبة ليؤلف قصيدة «البهلوان الأسود» التي اتهم فيها عبد الناصر بإرسال قوة عسـكرية لدعم باتريس لومومبا ليهرب من فلسـطين، وأنه خان قضية فلسطين. آنذاك قرأ لي صديق بعثي هذه القصيدة قبل الانفصال بأشهر عدة في مقهى على البحر في مدينة اللاذقية، فقلت له إن على سـليمان العيسـى، ما دام ارتكب هذه الغلطة الشـنيعة (أي وصفه عبد الناصر بالنبي الأسمر ثم اكتشافه أن عبد الناصر عدو فلسطين والعرب) اعتزال السياسة.

قبل ذلـك هناك تصريح لأكـرم الحوراني مدح فيه كامـل الجادرجي، وإذ بي أقرأ في جريدة الأوريان تصريحًا لكامل الجادرجي يقول فيه: «أما قول أكرم الحورانـي إن عبد الناصر عميـل وإن الوحدة أميركية، فقـول مبالغ فيه وتافه، لا يوجد زعيم أكثر وطنية من عبد الناصر». وتضافرت جهات مختلفة على طمس تصريح الجادرجي ذاك. الشـيوعيون لا يلائمهم تصريـح الجادرجي، والبعثيون والقوميـون لا يلائمهـم التصريـح أيضًـا، لأن الجادرجـي غيـر محسـوب على القوميين العرب، بل هو معدود على الديمقراطية الاشتراكية البرلمانية.

في صيف 1962 اشـتركت في صوغ برقية تأييد للمشـير عبد الله السلاّل الـذي أطاح حكم الإمامة فـي اليمن، التي كتبها جمال الأتاسـي. وأذكر أن أحد العمـال، وكان صاحب حصة في المطبعة، حذرني بقوله إن موضوع الزيدية أمر حساس في اليمن.

توطـدت كثيـرًا علاقتـي بجمـال الأتاسـي وعبـد الكريـم زهور وياسـين الحافظ. وآنذاك فكّر ياسين وعبد الكريم في إعلان حزب ولم أوافقهم. وذهب

ياسين وعبد الكريم إلى القابون، وإلى أماكن أخرى، وتكلموا أمام مئات العمال في معامل القابون وغيرها. وبعد أشهر عدة، قُبيل انقلاب 8 آذار/ مارس، صدر في دمشق الجزء الأول من مجموعة في الفكر السياسي لياسين الحافظ وجمال الأتاسي وعبد الكريم زهور والياس مرقص. وصدر لي في هذه المجموعة مقالة «الستالينية والمسألة القومية». المقالات الأخرى كانت عن ثورة العراق وعن الجزائر. كتب ياسين الحافظ في العدد الأول من المجموعة مقالة عنوانها «دراسة نقدية لتجربة مصر»، وفي العدد الثاني «دراسة نقدية لتجربة حزب البعث». في العدد الثاني بعد شهرين، صدرت مقالتي «تداعي النظام البرلماني». ولاحظت حين كنت في ليبيا في عام 1984 أن ثمة أناسًا يتكلمون كلامًا قلناه منذ 25 سنة.

• لنتكلم على ثورة العراق في 8 شباط/ فبراير 1963 وانقلاب 8 آذار/ مارس 1963؟

- كنت آنذاك في دمشق. قال لي حسين الحلاق: لا تذهب إلى الحسكة حيث كنت أعمل في التدريس. الانقلاب يا «صابح يا ماسي». في شباط/ فبراير ذهبنا أنا وياسين الحافظ لنُعايد صلاح البيطار بعيد الفطر. جلسنا عنده قليلًا ثم قمنا لنمشي، فقال لنا البيطار: ابقوا قليلًا، فثمة حديث لي معكم.

ثم قال لي: أريد أن أسألك سؤالًا: ناظم القدسي دعاني وكثيرين إلى القصر للتداول في شؤون البلد. أنا لم أذهب. أتعتقد أنني أخطأت؟ فقلت له: أنا لا أستطيع أن أجيبك ولست في مستوى ذلك، لأنني لا أملك خلفيات الموضوع. وفي ما بعد فهمنا أن ناظم القدسي كان ينوي إعادة الوحدة والتفاهم مع عبد الناصر كي لا تصبح سورية في مهب الريح. في تلك الفترة حدثت تنقلات في الجيش، فعُيّن ناصري رئيسًا للشعبة الثانية، وهو من خان شيخون. وعُيّن سليم إبراهيم قائدًا للجبهة، وهو الضابط الذي كان يقول عنه الوحدويون إنه انفصالي. بعد سنوات عدة كان فوزي الكيالي وزير ثقافة في أول حكومة في عهد الرئيس حافظ الأسد فقال لي: سأروي لك قصة مهمة. وإذا كنت لن تصدقني فتفضل معي إلى راشد قطيني، وكان رئيس الشعبة الثانية قبل 8 آذار/

مارس 1963. فقلت له: ما هي؟ قال إن تقريرًا جاء إلى مكتب راشد قطيني من رجاله في بيروت يتحدث عن اجتماع عقد في بيروت ضم شخصًا من السفارة الأميركية وشخصًا من السفارة الإنكليزية وبعثيين من لبنان والعراق. وإن رئيس الشعبة الثانية، أي راشد قطيني، حمل التقرير إلى زميل له في الأركان كان بعثيًا، وقال له: ما هذا؟

المهم قبل 8 آذار/ مارس عدت إلى الحسكة والتحقت بمركز عملي، وبعد أيام عدة وقع انقلاب 8 آذار/ مارس، وصدر البيان رقم واحد... إلخ. ولم تمضِ ثلاثة أيام حتى أتى شخص بعثي من دمشق فوصف لنا الجو قائلًا: إن 90 في المئة من تظاهرات الطلاب مع عبد الناصر و10 في المئة مع البعث. 99 في المئة من تظاهرات الطالبات مع عبد الناصر. وفي الوقت نفسه صدرت مقالة لياسين الحافظ افتتاحية لجريدة البعث أثارت غضب عبد الناصر. تتكلم الافتتاحية على الجماهير الثورية والحزب الثوري وإن لا اشتراكية من دون اشتراكيين، ثم يقوّم تجربة الوحدة من وجهة نظر يسارية.

وصلتني برقية من وزير التربية الجديد، سامي الدروبي، يطلب مني أن أحضر إلى دمشق للالتحاق بمديرية التربية في دمشق. اعترض مدير التربية في الحسكة، ومع ذلك لم يمضِ النهار حتى كنت متوجهًا بالسيارة إلى دمشق، مخلّفًا الحسكة ورائي وعابرًا الجسر إلى دير الزور فحلب فدمشق.

في دمشق انتدبت إلى وزارة الأنباء التي تولاها جمال الأتاسي، وتسلّم عبد الكريم زهور وزارة الاقتصاد. وكانت وظيفتي مقرر الصحف الأجنبية في وزارة الدعاية والأنباء. ومنذ البداية لم أكن أريد هذا العمل. نمت عند ياسين الحافظ، ورغبت كثيرًا في العودة إلى الحسكة أو اللاذقية لكنهم تمسكوا بي. ثم دخل العراقيون على الخط وبالتحديد علي صالح السعدي. كنا نسهر في بهو فندق سميراميس ومعنا علي صالح السعدي. فشعرت أن الوحيد الذي يمكن أن يتكلم بصراحة هو أنا، وأن العراقيين كانوا يمارسون عبادة مطلقة لميشيل عفلق، أو لا يريدون أحدًا أن يطعن به، مع أنهم يكنون احترامًا لجمال الأتاسي ولعبد الكريم الزهور ولياسين الحافظ ولالياس مرقص. أصرّ صالح

السعدي على أن يأخذني معه إلى بغداد. جمال الأتاسي لم يرغب في ذهابي لأنه كان يعرف الوجوه القبيحة لبغداد آنذاك، وزارها هو وعبد الكريم زهور قبل خمسة عشر يومًا ورأى الجوانب السوداء. ياسين الحافظ، خلافًا لجمال الأتاسي، أراد أن أذهب إلى بغداد حتى أرى إشراق الثورة في بغداد، وأنا قررت أن أذهب حتى أرى الواقع، وذهبت، وأمضيت بصحبة فوزي الكيالي عشرة أيام بين 20 و30 آذار/ مارس، كان معظمها في فندق «الأمباسادور». وفي إحدى المرات نزلت بمفردي وركبت في تاكسي، وتجولت في المدينة، وكان السائق حين يمر بحي من الأحياء يحدثني عن الطابع السياسي لذلك الحي، ويقول: هذا حي شيوعي وهذا حي قوميين عرب وبعث ... إلخ.

يروي لي ميشيل كيلو أن الفقيه البصري الذي تعرفت إليه في بغداد روى في مذكراته أنهم أخذونا إلى النجف الأشرف وشاهدنا الأماكن المقدسة في النجف وكربلاء. فعلًا كان منظرًا هائلًا. الشعب في كربلاء يندب يوميًا كأن مأساة كربلاء حدثت بالأمس. شعرت بعيش الناس في الفقر والبؤس الشديدين. أخذونا إلى أحد السجون، وجلسنا في بهو، ثم صعدنا درجات عدة وأتوا ببعض المساجين حتى يقولوا لنا إن أحوالهم بخير. وهنا يقول الفقيه البصري في مذكراته إنني نظرت إلى البعثيين المرافقين وقلت لهم: «كان من الأفضل أن نرى المسجونين من دون السجانين». وفي طريق العودة إلى النجف كان معنا شاب قومي عربي موظف في وزارة السياحة، فشن حملة شعواء على البعث واصفًا البعث بأنه عدو لدود للوحدة.

عدت إلى دمشق، وقدّمت تشخيصًا للعراق وفيه ثلاثة انتقادات: أولًا موضوع الوحدة وهذا أمر لا يمكن اللعب به. ثانيًا مسألة الشيوعيين، فإذا كنتم تريدون القضاء على الشيوعيين تصبحون فريسة لليمين وللأحزاب العشائرية. وإذا سرتم في طريق الوحدة والتأميم فيمكن حينذاك حل قضية الشيوعيين بسهولة، والشيوعيون حينذاك يضطرون إلى أن ينقسموا بحيث تؤيدكم أكثريتهم. والنقطة الثالثة هي الحرب على الأكراد، وحذّرتهم من استئناف الحرب ضد الأكراد. ونفيت النظرية القائلة إن «في العراق لا يوجد سوى

شـيوعيين وبعض البعثيين». عبد الكريم قاسم لم يكن شيوعيًا، والناصريون قوة غير هزيلة في العراق.

في دمشـق أصبحت موبـوءًا في نظـر الأصدقـاء البعثيين. وهنـاك بعثيون ذهبوا إلى العراق وعادوا بأخبار عن مجازر وعـن عمليات قتل. في هذه الأثناء ترك جمال الأتاسي وعبد الكريم زهور الوزارة، وعاد ياسين الحافظ إلى حزب البعث، وراح يكتب افتتاحيـات جريدة البعث، وأصبح الرجل الرئيس في صوغ المنطلقات النظرية للمؤتمر القومي السادس لحزب البعث العربي الاشتراكي.

هنـاك باحثة فرنسـية كتبت عـن دور اليـاس مرقص في صـوغ المنطلقات النظريـة. وسـألني باحث عن هـذا الأمـر وأجبت بالقـول: أنا نشـرت في حلب ثـم عند أديـب تنبكجي في دمشـق كتابًـا صغيرًا عنوانـه موضوعات إلـى مؤتمر اشـتراكي عربي، يتألـف من حوالى سـبعين بندًا في سـبعين صفحـة عن الوحدة العربية والاشـتراكية، والمجالس الشـعبية المنتخبة والطريق الاشـتراكية... إلخ. ويبدو أن ياسـين الحافظ اعتمـد، على الرغم من خلافي الطويـل والعريض معه آنـذاك، على ذلك الكتاب، واسـتند إليـه في صـوغ المنطلقات النظريـة. ويؤكد لي يعقوب سـعيد أنـه هو بنفسـه رأى ياسـين يملي علـى البعثي القديـم جبران مجدلاني المنطلقات النظرية. وهنا سـأروي هذه الحادثة. عندما كنت في بغداد قبل نهايـة آذار/ مارس 1963 عدت إلـى الفندق لأنام، وكانت السـاعة الحادية عشـرة. هنا دخل جبران مجدلاني وجلـس يضرب على الآلـة الكاتبة فقلت له: مـاذا تكتب؟ قال: مشـروع الوحدة الثلاثيـة. وكان يتوقف بين فتـرة وأخرى عن الكتابة، ويقطع الإملاء على الآلة الكاتبة ويقـول لي: ما معنى كلمة كذا؟ يقولها بالفرنسـية حتـى أترجمها لـه بالعربية. وفي إحـدى جولات مفاوضـات الوحدة الثلاثـة مـع عبد الناصـر في القاهـرة، نظر عبـد الناصر إلى ميشـيل عفلـق وقال له: أعطني مشـروعكم للوحـدة الثلاثية. وإذ بميشـيل عفلق يقـول إن ليس لديه مشروع. لقد كلفوا جبران مجدلاني كتابة هذا المشروع. وميشيل عفلق يقول إن ليس لديه مشـروع. هذه المفاوضات قامت على الكذب. كان هناك عبد الناصر وأربعة هم الوفد المصري. وكان هناك خمسة عراقيين من جناحي البعث العربي

الحاكم في العراق. وكان هناك أيضًا اثنا عشر سوريًا، تسعة منهم معدودون على عبد الناصر وثلاثة من البعث، والنقاش كله تقريبًا كان يدور بين عبد الناصر وعبد الكريم زهور الذي كان يمثل البعث، وفي الوقت نفسه، قاب قوسين أو أدنى من الاستقالة من حزب البعث ومن الوزارة. بعد المفاوضات الثلاثية التقينا في الصالحية وزير الدفاع، محمد الصوفي، وسألناه عن مفاوضات القاهرة لأنه اشترك فيها. فقال إن أعضاء الوفد كانوا ساكتين بانتظار اتفاق عبد الناصر وعبد الكريم زهور. وكان معي حسين الحلاق، فقال لي: ما رأيك؟ قلت له طارت الوحدة. إذا كان محمد الصوفي ورفاقه تركوا للبعثيين أن يتكلموا باسم سورية وجعلوا الاتفاق بين البعث السوري وعبد الناصر هو الاتفاق بين سورية ومصر فعلى الدنيا السلام. أنا لو كنت في مكان محمد الصوفي لقلت لعبد الناصر: لا أقبل أن نتفق معهم، ولا مع عبد الكريم زهور، يجب أن تتفق مع عبد الكريم زهور ومعي ومع فلان ... إلخ.

في تلك الفترة اقترحت انتخاب مجالس على غرار مجالس السوفيات في المعامل والمدارس والقطعات العسكرية. وهذه المجالس المنتخبة سترفع صور عبد الناصر. وقال لي أدهم مصطفى: أيقبل عبد الناصر بهذا؟ هذا ليس موجودًا في مصر، أي في الإقليم الجنوبي. فقلت له: إذهب واسأله، أنتم على صلة به، أنا ليست لي صلة به، ربما يقبل هذا. وفي مرة أخرى في جلسة ضمت أدهم مصطفى وحسين الحلاق وحسان وظائفي وآخرين عبّرت عن قناعتي بأن البلدان العربية كلها مُعرّضة في المستقبل لصراعات وانفجارات. فسألوني: بما فيها الإقليم الجنوبي؟ فقلت لهم: نعم، بما فيها الإقليم الجنوبي، اعتقدوا أن مصر اشتراكية وهي فردوس.

في الأول أيار/ مايو 1963 عادت الإذاعة السورية لتبث أناشيد الوحدة، وفي اللحظة نفسها سُرِّح 60 ضابطًا ناصريًا من الجيش. وكانوا قد أرسلوا وفدًا من عشرة ضباط كبار إلى العراق، جميعهم ناصريون، وأحد هؤلاء الضباط فواز محارب الذي قال لزوجته: لن نعود، سنقتل. فسألته: لماذا؟ فقال لها: لأننا ناصريون. وكانت زوجته شقيقة ضابط معدود على الانفصاليين، أحمد

عبد الكريم. وراحت هـذه المرأة تقول: «يا ويلي إذا انتصـر هؤلاء تقع في رأس أخي وإذا انتصر أولئك تقـع في رأس زوجي»، وراحت نكتة شـاعت كثيرًا. بقي هؤلاء العشـرة علـى قيد الحياة، لكـن، بينما كانوا فـي الطائرة عائديـن من بغداد إلى دمشـق، صدر قرار تسـريحهم من الجيش. وتطوّرت الأحـداث وصولًا إلى محاولة انقلاب جاسم علوان في 23 تموز/ يوليو 1963، وكانت المحاولة دامية جـدًا مع أنها وقعـت في منـاخ المفاوضات واتفـاق الوحدة الثلاثية في نيسـان/ أبريـل 1963. ويمكـن القـول إن البعث لـم يكن جـادًّا في هـذا الموضوع على الإطـلاق. واعتقدنا في وقـت من الأوقـات أن البعث يتجه إلى وحدة سـورية – عراقية. وكتبت إحدى الجرائد عنوانًا مثيرًا: «هلال خصيب بعثي»، وسجن رئيس تحرير الجريدة نزيه الحكيم شهرًا. ثم تبيّن أن البعث السوري والبعث العراقي لا يتفقـان ولا يتحالفان جديًا ولا يقيمان وحدةً بين سـورية والعراق، ولا حتى ضد عبد الناصر. حتى خوفهما من عبد الناصر لم يدفعهما إلى الوحدة عمليًا.

فهمنـا في وقت لاحـق أن بغداد ودمشـق في ظـل البعـث مختلفتان على النفـط وأنابيب النفط، ومختلفتـان على مياه الفـرات. وكان تعليقي أمام حمدي عبد المجيد وجمال الأتاسـي أن البعث متفق على الوحدة والحرية والاشتراكية ومختلف على الفرات والنفط، أي إنه مختلف على كل شـيء. وبعد ذلك سقط حكم البعث في العراق وبقي في سـورية. كثيرون من الناس تصوّروا في أواخر عـام 1963 أن سـقوط البعث في العراق سـيؤدي إلى سـقوطه في سـورية. أنا كنت أخالف هذا التصور.

عـادت علاقتي بياسـين الحافظ إلى ما كانـت عليه. وكان قـد ترك البعث في تلك الفترة. هنا بدأت المزاودة في قضية فلسطين وعليها. في صيف 1962 بلَغـت المـزاودة ذروتها على يـدي أكـرم الحورانـي وأمين النفوري وعشـرات الآخرين فـي الصحافة السـورية وبعض الأحـزاب السـورية. وكان واضحًا من قرائن عدة، ثم من شهادات بعثيين لهم علاقة مباشرة بهذا الموضوع، أن البعث بعد انتصاره على محاولة جاسـم علوان الانقلابية التـي حدثت في تموز/ يوليو 1963، قرر الخروج من عزلته بإثارة قضية فلسطين بدلًا من الوحدة مع مصر.

أذكر واقعة شخصية حدثت في خريف 1963، وكنت قد تركت وزارة الدعاية والأنباء، وعدت لأعمل مدرسًا في مدرستين: واحدة قرب المشفى الإيطالي في الصالحية في دمشق، والثانية ثانوية موجودة في البساتين قرب الأركان. وكنت أسعى جهدي كله للانتقال من دمشق إلى اللاذقية، لأن اللاذقية مدينتي وفيها أهلي، وإذ بفيصل بدوي الذي انضم مع ياسين الحافظ إلى حزب البعث يأتيني هو ومجموعة من عمال حلب. وجاءني يتكلم باسم ياسين الحافظ، وقال لي: سمعنا إنك تنوي الانتقال إلى اللاذقية، وإنك قدمت طلبًا بهذا الخصوص، وأنا قادم إليك لأعرض عليك تسلم مجلة المعرفة في دمشق وأن تبقى في العاصمة. وعملك في المجلة يمنحك فرصة لتنصرف إلى الكتابة الفكرية. يومذاك كانت العلاقة مقطوعة بيني وبين ياسين، فنظرت إلى بدوي وقلت له: جاسم علوان من السهل أن تنتصروا عليه، أما فكرة الوحدة فكيف ستدبرونها؟ فقال لي حرفيًا: سنثير قضية تحرير فلسطين وخلّي «صاحبك الحجي» عبد الناصر يبقى بعيدًا. عند ذلك شتمته. بعد عشر سنوات رويت الحادثة أمام يعقوب سعيد وشخص آخر من اللاذقية، والشخصان من البعث القديم والجديد، فأيّدا روايتي وقالا لي: هذا الاتجاه كان موجودًا وواضحًا جدًا، بل إن صديقي يعقوب سعيد قال لي: أنا نفسي تورطت في إحدى المرات وتحدثت بمثل هذا الكلام فنهاني عن ذلك اللواء محمد عمران (أبو ناجح). لنتذكر أن جمال عبد الناصر وقف في القاهرة في عام 1963 وقال إن رسالة جاءته من فتاتين حلبيتين تكلمانه عن فلسطين، وقرر الدعوة إلى مؤتمر قمة عربي. وبالتأكيد كانت مؤتمرات القمة العربية محاولة من جمال عبد الناصر لمنع التوريط في «تحرير فلسطين». كأنه كان لدى عبد الناصر شعور بأننا لو اتجهنا إلى حرب لتحرير فلسطين، فإن أبواب جهنم ستنفتح علينا.

وقعت حركة ثورة 23 شباط/ فبراير 1966، ثم جاء الفصل الذي يمكن أن ندعوه سليم حاطوم. وقيل لنا إنه حين ذهب فلان من ضباط البعث ومعه سليم حاطوم إلى كوبا كانت الجرائد الكوبية تهتم بسليم حاطوم، أي بالشخص الثاني، أكثر مما تهتم بالشخص الأول. وكان سليم حاطوم يتكلم على إعلان سورية جمهورية سوفياتية وأشياء من هذا القبيل. في تلك الفترة

صدرت مجلة بلاد السوفيات التي كانت تصدرها السفارة السوفياتية في دمشق. إن كلام حاطوم كان يعني أن سورية هي النموذج الأعلى الذي يُقتدى به في آسيا وأفريقيا أو العالم الثالث أو دول الديمقراطية الشعبية. كما جرى تضخيم سورية في مجلات التروتسكية العالمية وغيرها، وفي شتى أنواع الصحف، ومنها صحف غربية رزينة. كان هناك نوع من خوف مفتعل من كتائب العمال المسلحة بقيادة خالد الجندي.

ثم جاءت محاولة انقلاب حاطوم وهروبه إلى المملكة الأردنية، الأمر الذي جعل الحكام في دمشق يظهرون بمظهر أنهم في قمة الوطنية والسوفياتية والبروليتارية والاشتراكية العلمية. هنا كثير من الأمور يجب تحرّيها في التاريخ. مثلًا: ما كان دور الرفيق نور الدين محيي الدينوف سفير الاتحاد السوفياتي في ذلك؟ وهذا السفير برز في زمن خروشوف، وأصبح عضوًا في المكتب السياسي للحزب الشيوعي السوفياتي، وبرز في المؤتمر الحادي والعشرين، أي في عام 1959، لأنه تجاوز خروشوف في الهجوم على الجمهورية العربية المتحدة.

أذكر أن خروشوف، في المؤتمر الحادي والعشرين قال: حين تنتصر الحركة الوطنية تنقسم بين القيادة البرجوازية الوطنية وحزب الطبقة العاملة. طبعًا يقصد من ذلك القول إن خالد بكداش هو الطبقة العاملة، وهذا كلام فاضي طبعًا. محيي الدينوف أشار إلى رائحة الإسترليني والدولار، أي إنه أشار إلى عبد الناصر وعلاقته بأميركا وإنكلترا.

في المؤتمر الثاني والعشرين للحزب الشيوعي السوفياتي الذي شكل عودة إلى المؤتمر العشرين من فوق رأس المؤتمر الحادي والعشرين، عادت الحملة على الستالينية وعلى ستالين. وعقد المؤتمر الثاني والعشرون للحزب الشيوعي السوفياتي بعد انفصال سورية عن مصر بنحو شهرين، في أواخر عام 1961. من جملة الذين أبعدوا كان نور الدين محيي الدينوف. وورد في جريدة لوريان البيروتية ما معناه أن محيي الدينوف حُمّل مسؤولية أخطاء السياسة السوفياتية في الشرق الأوسط، لأن من صعد بعد الانفصال لم يكن الشيوعيون بل مأمون الكزبري ومعروف الدواليبي.

حين سمعت في أوائل عام 1967، في مركز الأبحاث الفلسطيني في بيروت، أن مؤتمرًا للكتّاب عُقد في طشقند وخرج على الموقف السوفياتي النظري السابق وأيّد عروبة فلسطين، لم أُسر بتاتًا. لماذا؟ لأني أعتقد أن قضايا الأيديولوجيا كلها كانت مُجيَّرة أو ستُجيَّر للسياسة العملية، وأن هذا الموقف سيدفعنا نحو التورط في «تحرير فلسطين»، أي في حرب وهزيمة ونكسة ونكبة. وفي ندوة «الفكر الاشتراكي في الوطن العربي» التي عقدت في الجزائر في أواخر أيار/ مايو 1967 روى لنا على هامش الندوة سليمان الخش كيف دفع الاتحاد السوفياتي وأجبر رشيدوف، على تغيير موقفه وتأييد عروبة فلسطين وسياسة حزب البعث اليساري والقومية الثورية المناهضة للإمبريالية والصهيونية. أعود لأقول إن هذا كله جدير بأن يُتحرى عنه في الكتابات السوفياتية. ومن الواضح أن الاتحاد السوفياتي كان يسير في الاتجاه المزاود. فإلى أي مدى سعى السوفيات إلى وقوع العرب في الفخ؟ وهل السياسة السوفياتية والقيادات السوفياتية كانت متناقضة في ما بينها؟ هل كان للاتحاد السوفياتي سياسة في قضية الشرق الأوسط وفلسطين؟ إلى أي مدى كانوا يُحسنون الربط بين موضوع سورية وموضوع مصر وموضوع فلسطين؟

لم يمنح السوفيات أي قيمة للوحدة العربية، لا يهمهم هذا الأمر. في إحدى المرات في عام 1963 سألت صحافيا سوفياتيًا: أنتم تصفقون لثورة اليمن، وثورة 8 آذار/ مارس لا تهمكم؟ فشرح لي قائلًا إن ثورة اليمن تُسقط نظامًا إقطاعيًا وتأتي بنظام وطني ديمقراطي، أي إن هذه الأمور مفهومة في إطار مجتمع مجرد له مراحل في تطوره الاجتماعي والاقتصادي. أما قصة الوحدة القومية للعرب فهذا كله خارج موضوع الثورة، وبالتالي هو شأن ثانوي.

أعتقد أن في جناح صلاح جديد في البعث أناسًا كثيرين أدركوا أن السوفيات بعيدون من الهاجس القومي الموجود لدى البعث، وكانوا في قرارة أنفسهم غير راضين عن سياسة السوفيات، وأعتقد أيضًا أن بعضًا منهم كان يرغب في مصالحة عبد الناصر. أخيرًا وقعت الواقعة في أيار/ مايو 1967: مزاودات أتت من طرق مختلفة. معلومات من الاستخبارات عن انقلاب مزمع

ضد مكاريوس في قبرص، ومحاولة لتطويق الجمهورية العربية المتحدة. فطلب عبد الناصر سحب قوات الطوارئ الدولية. ويبدو أن عبد الناصر بعد قيامه بهذه المسرحية، أراد التراجع، لكنه لم يستطع. قيل لي إن أنطوني ناتنغ حين جاء من لندن إلى القاهرة قبل حرب حزيران/ يونيو 1967 قال لعبد الناصر: «وقعت، تراجع إذًا». لكن عبد الناصر قال له: أعلم أنني وقعت، لكنني لا أستطيع أن أتراجع. وعلمنا قصة التلفون الأحمر وكيف أن السفير السوفياتي في القاهرة أيقظ عبد الناصر من نومه ليقول له لا يجوز أن تبدأ أنت الضربة الأولى. لكن السفير السوفياتي في إسرائيل لم يوقظ ليفي أشكول من نومه ليقول له مثل هذا الكلام. أما مسألة الحشود الإسرائيلية ضد سورية فأنا لم أصدق ذلك وكنت أقول: **إما لا حشود إسرائيلية على سورية، وإما هي موجودة لكنها وهمية** وتضليلية. إسرائيل تُبيّت الضربة ضد مصر.

بعد سنوات قلت لإريك رولو إنني قرأت في جريدة **لوموند** إن بعض الأوساط في الأمم المتحدة كانت تعتقد أن الحشود على سورية أكذوبة أو شيء من هذا القبيل. هل أنت من كتب هذا التعليق القصير؟ قال لي: على الأرجح أنا كتبته. ماذا قال عبد الناصر في خطابه يوم الاستقالة؟ ذكر أن جهازي الاستخبارات اللبنانية والمصرية أخبراه عن تلك الحشود. وذكر أن السوفيات قالوا لأنور السادات إن سورية مهددة. لذلك بادر عبد الناصر إلى طلب سحب قوات الطوارئ الدولية للدفاع عن سورية.

أنا شخصيًا لو كنت مكان القيادة السوفياتية وزوّدتني الاستخبارات بمعلومات عن حشود إسرائيلية على حدود سورية لاعتبرت ذلك مجرد معلومة ليس أكثر. وهذه معلومة قد تكون صحيحة وقد تكون خاطئة، وقد تكون تضليلية. إذا كان تصوري العام أيديولوجيًا واقتصادويًا وطبقويًا، جوهره أن سورية البلد العظيم، بلد كتائب العمال المسلحة والجماهير الكادحة، وبلد الاشتراكية العلمية لا العربية ولا الإسلامية (وهنا أشير إلى يفغيني بريماكوف واجتماعاته إلى خالد الجندي قبيل 23 شباط/ فبراير 1966، وهذا ما نشرته جريدة **الأوريان** إذا كان هذا هو تصوري، أي «اشتراكية علمية مزعومة، وطبقة

عاملة وسورية الثورة العمالية والطبقية الكادحة»، عندئذٍ لا بد من أن أردد كلامًا عن إسرائيل والإمبريالية الأميركية والرجعية الأردنية والبعث اليميني العفلقي... بقيادة الإمبريالية وإسرائيل، وإنهم جميعًا يريدون ضرب الثورة العمالية السورية والقضاء على النظام التقدمي السوري. أما إذا كان تصوري العام مناهضًا للاقتصادوية والطبقوية، وإذا كان تصوري العام لا ينسى بتاتًا حجوم الدول، ولا ينسى أن السياسة علاقات موضوعية بين قوى وليست مملكة النيات، إذا كان عندي ما يكفي من العقل السليم، عندئذٍ أقول لنفسي إن هذه الحشود الإسرائيلية قد تكون جدية، وقد تكون وهمية، وقد تكون تضليلية. وفي أي حال أتخذ إجراءاتي لمواجهة هذه الحالات كلها. لنفترض أن هذه الحشود جدّية، ويُراد ضرب سورية ومن ورائها الحركة التقدمية والثورة العربية ومصر والقوى التقدمية كلها، في هذه الحال تستطيع سورية، بفضل القوى العمالية، وبفضل الجبهة الحصينة التي تقف أمام جيش إسرائيل، أن تقاوم العدوان الإسرائيلي شهرًا أو خمسة عشر يومًا أو عشرة أيام، وهي مدة أكثر من كافية كي تتحرك مصر وتطلب سحب القوات الدولية.

عقب حرب حزيران/ يونيو 1967 صار الوضع على النحو التالي: إسرائيل مستقرة في قناة السويس، سورية فقدت منطقة الجبهة وباتت كلمة جبهة بعد قليل محذوفة من القاموس، وأصبح جميع السوريين والعالم والعرب يقولون «الجولان!». أنا أعترف، مع احترامي للجولان، أنني لم أكن أسمع بالجولان إلا عندما قرأت كتاب الزراعة وتربية الحيوان الذي يحدثنا عن أنواع البقر في سورية ومنها البقر الجولاني. تعلّمت كلمة جولان بعد حرب حزيران/ يونيو، قبل ذلك كنا جميعًا نقول الجبهة التي كلفت سورية ما كلفتها من الجهد والمال والتعب حتى صارت الجبهة الحصينة العسكرية.

في عام 1970 ظهرت مبادرة روجرز، وأعلن عبد الناصر قبوله المبادرة. أنا وغيري صفقنا لهذا القبول، وأعتز بأن مؤلفاتي أو معظم مؤلفاتي في الستينيات والسبعينيات كانت موجهة ضد المزاودة وضد الديماغوجيا وضد اليسارية، أكان ذلك في قضية فلسطين وحرب التحرير الشعبية، ورفض قرار

مجلس الأمن 242 ورفض مبادرة روجرز، أم في الاشتراكية والماركسية العلمية والاشتراكية العلمية، وفي الطبقة والطبقات وهذا الكلام كله.

كان من أفضل ما قام به عبد الناصر حين وقف وقال: «ما عنديش خطة لتحرير فلسطين». ومن أفضل ما عمله عبد الناصر أنه رضي بالتراسل مع جون كينيدي في عام 1961 في شأن قضية فلسطين، ومن أفضل ما عمله عبد الناصر وسورية معًا في عام 1955 في مؤتمر باندونغ بعد عدوان غزة حين أيّدت مصر وسورية قرارًا من مؤتمر باندونغ يتعلق بقضية فلسطين، وهو في النتيجة تأييد لقرار التقسيم الصادر في عام 1947 والعودة إلى حدود الدولتين العربية واليهودية وليس تحرير كامل التراب الفلسطيني.

كنت أتمنى أن يجعل عبد الناصر في عام 1964 مسألة المزاودة القضية المحورية في الوعي العربي، وأن يشطر أمة العرب وكل شعب عربي على هذه القضية وليس على سواها. من يزاود فهو ضدي، من يزاود فهو الذي يسير نحو الاستسلام، هذا موقفي قبل عام 1970. المزاودة جاءتنا بالخراب. خرّبنا الموقف من إسرائيل في قضية فلسطين. خرّبنا الاتجاه نحو الديمقراطية. أقمنا سجونًا، وقمنا بمجازر في شتى البلدان. انقسامات عربية لا طائل فيها. خربنا معيشتنا وساهمنا في تسليط نظام نهب لا نهاية له علينا. الذي لا يرى ما فعلت المزاودة بالقضية الفلسطينية، وبالقضية الاجتماعية الاشتراكية وكم أصابنا من تدهور بسببها، فهو بعيد بُعدًا مطلقًا عن الواقع، وهو إما جاهل، إما تاجر سياسي يكسب من المزاودة ويستخدمها في ضرب الأطراف بعضها ببعض.

- **هل لهذه المزاودة بُعد سيكولوجي في النفس العربية؟**

– نعم، هناك سيكولوجيا عربية في الموضوع. في كثير من الأحيان من يقود وعي هذه الأمة، إما يريد كل شيء أو لا يريد شيئًا. يا أخي إذا ضربني أحد من الناس لا أقول أنا الذي ضربته، هو الذي ضربني. هناك من يقول: لا تقبل الهزيمة. ما معنى لا نقبل الهزيمة؟ نحن هُزمنا أم لم نُهزَم؟ نحن هُزمنا؟ الألمان قبلوا الهزيمة، واليابان قبلت الهزيمة. توجد سيكولوجيا عربية وتأخرية، هناك «الطحشة» الثورية في رؤوسنا، ثمة مكون آخر لهذا الموقف. الموقف المبدئي

الثوري الـذي لا يلين، والذي تمثل في سـتالين وفي ماو تسـي تونغ. وربما في ليـن بياو وفي الخميـر الحمر في كمبوديا، لا يعرف القاسـم المشـترك الموقف المبدئي الثوري الذي لا يساوم ولا يُهادن هذا غلط كبير. ويمكن تلخيص حالنا بما يلي: **الحديث الدائم باسـم الجماهير، عدم وجود مثقفين، عدم وجود نخبة، عدم وجود أشـخاص يعتمـدون علـى ضميرهم الشـخصي ويقولـون رأيهم بلا خوف، سـيطرة الخوف على المثقف؛ الخوف من التفكير، والخوف من الغلط؛ لأن تسـلّط هاجـس الخوف مـن الغلط يلغـي الفكر، فـإذا تركت خوفـي من أن الغلط يتسلّط عليّ فالأفضل ألا أفكر.**

ليسـت لدينا معرفة، مجرد المعرفـة، المعرفة لوجه الله. أنـا أريد المعرفة لوجه الله، أنا لا أريد أن أحمل سـلاحًا، وليست وظيفتي أن أحمل سلاحًا، وأنا لسـت قائدًا ولا رئيس دولة ولا رئيس حزب، أنا «صنعتـي» أن أقول ما أعرف، ولكـم الخيار. يقولون: «شـو معرفة شـو بلوط بـدك تخدم الوطن». يـا أخي ما عنـدي ما أقدّمـه خدمة لأحـد، الخدمـة الوحيدة لدي هـي أن أقـول كيف أرى الأمـور. قد يكون الأمر غلطًا، وقد يكون صحيحًـا. هناك صح وهناك غلط. في أي حال، إعلموا أن الحقيقة ليسـت موجودة مسـبقًا. الحقيقة تبنـى عبر النقاش بين الآراء كلها التي فيها الخطـأ والصواب، والصواب والخطأ، ونصف صواب وربع صواب.

هنا أريد أن أذكـر أطروحة فيورباخ الثالثة كما تكلـم عليها كارل ماركس، وهـي أن حقيقة الفكر هي ذروة الحقيقة. ليسـت الحقيقة هي الإدراك الحسـي، بمعنى أن أقول إن هـذه الطاولة موجودة والعفريت غير موجود. حسـنًا الطاولة والكرسـي موجودتان. لأن من الواجـب القول إن الطاولة لها بدايـة ولها نهاية، والطاولة معرضة للخراب والحرق، وإنها مـن صنعي أنا أو من صنع النجار ... وهكذا.

أعود وأقول إن الإدراك الحسـي لوجود الطاولة ليس ذروة الحقيقة. عندما أقـدم فكـرة أو أطروحـة أو نظرية في شـيء مهم، يجـب أن تكون هـذه الفكرة أو النظريـة قـادرة علـى الإحاطـة. **نحن العرب نسـقط فـي عموميـات لا تحيط**

بشـيء، لأنهـا ادّعت الإحاطة بكل شـيء دفعـة واحـدة (الإمبرياليـة والجماهير ضـد الإمبرياليـة، أي جماهيـر؟ الجماهيـر الكادحـة؟ لا. الجماهيـر الكادحـة بقيادة الطبقة العاملة؟ لا. الطبقة العاملـة والفلاحون الكادحون؟ لا. والمثقفون الثوريـون؟) وخلال السـنوات الخيـرة انقلبت الدنيـا من براغ إلى موسـكو إلى فيتنام. وقلّما نجد عربًا يدرسـون سـقوط المقولات المغلوطة والمقولات التي فات أوانها.

بعـد مبـادرة روجـرز ازدادت الحملـة ضـد عبـد الناصـر فـي الأوسـاط الفلسطينية وفي أوساط اليسار الفلسـطيني. ويبدو أن ياسر عرفات كان معترضًا على هذه الحملة من أساسها. ثم جاءت وفاة عبد الناصر وأظهرت في ما أظهرته شـعبية عبد الناصر والقوة العاطفية للشـعب العربي. ملايين الناس شـاركت في الجنائز الرمزية لعبد الناصر التي سـارت في كل مكان في أوائل تشرين الأول/ أكتوبر 1970، وفي تلك الآونة ظهرت تصريحات لقادة إسـرائيليين عن الوطن البديل، وأن الشـعب الفلسـطيني يريد وطنًا، وهو الأكثرية في شرق الأردن ولا أحد يسـتطيع أن يمنعه من تقرير مصيره في وطنه مع الملك حسـين أو من دون الملك حسين. وهذا الكلام قالته غولدا مئير.

لو رضي الفلسـطينيون بفكرة الوطـن البديل لكانوا فقـدوا قيمتهم العربية وكل قيمة لهم لأن معركتهم ضد إسـرائيل. أما الخلافات مع الملك حسـين أو مع الدول العربية، فهذا كله غير الخلاف بين الشعب الفلسطيني وإسرائيل.

بعد وفاة عبـد الناصر في الظـروف المعلومة غداة مجازر أيلول/ سـبتمبر 1970 صـدرت مقالـة في جريـدة **المجاهد** الجزائريـة بقلم الباهـي محمد جاء فيها: «إن عبد الناصر انتصر بعد وفاته». أقول إن الأشـخاص والقوى السياسـية التي زاودت على عبد الناصر ورفعت شعارات حرب التحرير الشعبية ومجالس السـوفيات ورفض قرار مجلس الأمن 242، وحاربت ليـلًا ونهارًا قرار مجلس الأمن بالإذاعات ... إلخ عملوا، موضوعيًا، على خراب السـاحة العربية، وعلى تهيئة أجـواء اليأس والاستسـلام، وعلـى التمهيد للتيـار الرجعـي الديني، وغير ذلك.

أعود إلى مقالـة الباهي محمد التي يقول فيها: «إن عبـد الناصر انتصر بعد وفاته، وثبت أن الجماهير تؤيده ولا تؤيد شتى القوى الثورجية». في هذه المقالة ذكرني وذكر محمد حسـنين هيـكل، ووصف هيـكل بأنه صحافـي عبد الناصر، واعتبرنـي الأيديولوجـي لدى عبـد الناصـر. والمفارقة هنـا أن كتبـي مُنعت في القاهـرة حين كان محمد فائق وزيرًا للإعلام في عام 1970. وهذه الكتب كانت تُعتبر دفاعًا عن عبد الناصر ضد شتى القوى.

- **أي كتب مُنِعَت؟**

- **نظرية الحزب عنـد لينين والموقف العربي الراهـن ونقد برنامج الحزب الشيوعي اللبناني.**

- **متى صدر كتاب نظرية الحزب؟**

- في عام 1970.

- **أي إنه مُنع في آخر أيام عبد الناصر؟**

نعـم، حين صـدوره، هذا كله حدث فـي عام 1970، وهي السـنة المهمة التي انتهت بوفاة عبد الناصر، ثم وقع انقلاب الحركة التصحيحية في سورية في عام 1970. في صيف 1970 جاء إلى الحكم في لبنان سـليمان فرنجية، كانت تطورات حاسـمة كبيرة مثل وفاة عبد الناصر ومجيء سـليمان فرنجية والحركة التصحيحية في سورية.

- **ربما كانت هذه التطورات هي التي حددت معالم العشرين سنة المقبلة؟**

- طبعًـا، وكانـت خاتمة لمرحلة مـا بعـد حزيران/ يونيو 1967. نسـتطيع القـول إن التاريـخ العربـي الحديـث محكـوم بالوقائـع التالية: وحـدة 1958، انفصال 1961، عـدم عودة الوحدة في عام 1963. وكذلـك فإن تاريخ العرب محكـوم بهزيمـة حزيران/ يونيـو 1967، ومحكـوم جزئيًـا بوفـاة عبـد الناصـر وبالأحداث الناجمة عن ذلك.

• لـم تتكلـم، حتـى الآن علـى سـقوط خروشـوف وظهـور بريجنيـف ومشكلات الحزب الشيوعي السوري؟

- الحزب الشـيوعي السـوري وقف ضد الوحـدة منذ اليـوم الأول وحتى اليـوم الأخير، وقبل أي تنكيل به. الحزب الشـيوعي سـجل على نفسـه مواقف كثيرة ضد الوحـدة، وفي هذه القضية خالـد بكداش وأغباشـيان كاذبان تافهان، والصادق هـو ظهير عبـد الصمد الـذي اعترف بـأن روحية الحـزب كانت ضد الوحـدة وضد عبد الناصـر وضد البعـث وضد الفكـرة العربية، وهـذا الموقف يسـتقوي بعبارات مثل البروليتاريا وحزب الطبقة العاملـة والإمبريالية الأميركية والاسـتعمار الأميركـي، وأن الإصـلاح الزراعـي هـو لمصلحـة أميـركا، لأن الإصـلاح الزراعـي يفصـل الفلاحيـن عن العمـال، وهـم حلفاؤهـم الطبيعيون ويضمهم إلى المعسكر البرجوازي.

في زمن تسـلط المباحث على الشـيوعيين أصبحت الحرب على الوحدة فـي جريدة النـداء البيروتية حربًـا يومية، وذكرنا فـي هذا الميـدان أمين الأعور. وعندمـا ظهـر إلى العلـن الخـلاف بيـن وزيـر الداخليـة عبـد الحميد السـراج والمصرييـن راحـت النداء تشـد على يدي السـراج، أي إن انفصال سـورية عن مصر هو ما كان يهمها وليس الديمقراطية.

كان الجو السـائد في الحزب الشيوعي جو استبداد رهيب. كنت أشعر أن هناك أشـخاصًا في قيادة الحزب غير موافقين على سياسـة خالـد بكداش. وأنا ألـوم الأجنحـة الوحدوية أو شـبه الوحدوية في الحركة الشـيوعية في المشـرق العربـي التـي سـكتت عـن خالـد بكـداش واعتبـرت أن مـن واجبهـا الحزبي، وبحسب المشـروعية اللينينية، عدم نشر الخلافات الداخلية على العلن. وأقصد بذلك عددًا من القادة الشـيوعيين في سـورية ولبنان والأردن، ومنهم فؤاد نصار بالذات، وفي السـودان وفي الحركة الشـيوعية في مصر، وفي الحزب الشيوعي العراقي وعلـي يعتة في المغرب. كان موقف كثيرين من الشـيوعيين وحدويًا أو شبه وحدوي، وموقفًا معقولًا وأحيانًا جيدًا، جميعهم اعتبروا أن من واجبهم أن يغسـلوا هذا الغسـيل في إطار العائلة الشـيوعية، وأنا أدينهم فـي ذلك. فقد كان

الأفضـل كثيرًا لو أن أصواتًا شـيوعية ظهرت في عـام 1958 ضد خالد بكداش وضد السياسة التي انتهجها.

في سورية كانت المباحث تضغط على الشيوعيين المعتقلين كي يهاجموا بكداش، لكن معظمهم حين يهربون إلى لبنان أو إلى الاتحاد السوفياتي يعودون إلى الكتابة ضد عبد الناصر. وفي الحزب الشـيوعي المصري كانت هناك ثلاثة أجنحـة، وجميعهـم وضعـوا في السـجن. قليـل مـن الشـيوعيين المصريين لم يدخل السـجن. ويعني ذلك أن جميـع مواقف الجناح الشـيوعي الوحدوي في مصر الموضوع في السـجن صحيحة. رياض الترك الذي كاد يموت في سـجن المباحث في عام 1961، والذي بعد عشر سنوات أعلن موقفًا وحدويًا لم يكن وحدويًا في عام 1960. وثمة شـيوعيون بسطاء قالوا لي: «عبد الناصر لم يفعل معنا ربع ما سنفعله معه لو انتصرنا عليه».

نسـتطيع القـول إن خالد بكـداش راعـى الأنظمـة والحكومـات كلها في دمشـق منذ عام 1932 ما عدا حكومة واحدة هي حكومـة الوحدة. وفي مجال آخـر، كثيـرون لامـوا الشـيوعيين واتهموهم بأنهـم شـعوبيون وارتكبـوا خطيئة فظيعة في قضية فلسـطين حين أيدوا قرار تقسـيم فلسـطين في عـام 1947، ثم ارتكبوا خطيئة ثانية في فـي عام 1958 في موضوع الوحـدة. أنا أرى أن الخطأ الثاني أكبـر بكثير من الخطـأ الأول، وأن أخطاء الحزب الشـيوعي كلها وعيوبه حتى عـام 1957 يمكن أن نُدخلها في إطـار مرض الطفولة، أمـا قضية الوحدة في عام 1958 فمختلفة. والشيوعية السـورية اللبنانية، والشيوعية العربية معها، سـارت وراء الاتحاد السـوفياتي. لكن في عام 1958 سارت الشـيوعية العربية بقيادة خالد بكداش، أمام الاتحاد السوفياتي وتجاوزته. كان الشيوعيون يتمنون أن يبقى الاتحاد السـوفياتي مع مشـروع الدولة الواحدة من دون تقسـيم. لكن، عندما أيّد السـوفيات قرار التقسـيم انقسـم الشـيوعيون، ومعظمهـم أيّد الاتحاد السوفياتي، أي ساروا وراء الاتحاد السـوفياتي، بينما في عام 1958 ساروا أمام الاتحاد السوفياتي وأثّروا فيه.

بعد الانفصال، ومنذ صيف 1962 أو أوائل عام 1963، أصبح الشيوعيون

هم أصحاب القلم في جرائد دمشق، وراحوا يخوضون معركة ضد عبد الناصر وضد الوحدة. وفي عام 1963 تبيّن أن الشيوعيين يمكن أن يتفاهموا مع البعث الذي ما كان يمكن أن ينسجموا معه آنذاك. والقصة هي عدم عودة عبد الناصر. وفي عام 1966 أصبح الشيوعيون كأنهم جزء من السلطة، وبسطوا أيديولوجيتهم على السلطة.

كتبتُ في مجلة دراسات عربية مقالة تعرّضت فيها لبيان أصدره الحزب الشيوعي السوري في عام 1965 عن سرقة مياه نهر الأردن. في هذا البيان دخل الحزب الشيوعي السوري في التهريج الديماغوجي. والعجيب في الأمر أنهم هاجموا عبد الناصر، وزعموا أن عبد الناصر يهرب من الرد على سرقة مياه نهر الأردن. وفي تلك المقالة التي نشرت في أوائل سبعينيات القرن العشرين قلت: «إن أقصر طريق لحل القضية الفلسطينية هو بلا شك صنع سورية، لكنه لن يكون من صنعكم، ولا من صنع ذلك الرئيس الذي قال في أحد مؤتمرات القمة: أعطونا يومًا ونحرر فلسطين. وأجابه رئيس الجلسة، وكان أحمد بن بلّة: «حسنًا سنوقف الجلسة ثلاثة أيام، وعندما يحرر جيشكم فلسطين نعود إلى الاجتماع». وذكرت أن رئيس الجلسة سقط على يد هواري بومدين بعد شهور قليلة. أما الرئيس السوري الذي تبجح بأنه سيحرر فلسطين في يوم واحد فكان أمين الحافظ.

في عام 1965 سقط أحمد بن بلّة، وقال علي علي عامر لأمين الحافظ في مؤتمر الرباط، إن الجيش المصري قادر على تحرير فلسطين، لكن ما هو عديد الجيش السوري، وما عدد فرقه. وتراجع أمين الحافظ عن هذه «الشطحة».

عندما يتبنّى خالد بكداش المزايدة الفلسطينية تصبح مزايدة مفضوحة تمامًا، لأن الشيوعي تقليديًا ليس مهووسًا بتحرير فلسطين. ربما يكون مؤيدًا لتحرير فلسطين، لكن من الصعب أن يكون مثل القومي العربي أو مثل البعثي أو مثل القومي السوري أو مثل نايف حواتمة. هذه القصة لا تدخل في العقل!

أعتقد أن هذه النقطة لعبت كثيرًا في رأس فؤاد نصار في صيف 1970

الذي قال لقيادة الحزب الشيوعي الأردني: «هذا الحزب ليس حزبي، وأنا لا أفهمكم؟ إذا كنا قبل عشرين سنة أخطأنا في حق فلسطين، فليس من الضروري أن نعيد الأخطاء. كبرنا، ويجب أن يكون لنا دور في التوعية وفي التهدئة. نحن ذاهبون إلى نهاية سيئة للشعب الفلسطيني والشعب الأردني». واغتنم نقولا الشاوي وفؤاد نصار ندوة عن الفكر الاشتراكي في الجزائر في أواخر أيار/ مايو 1967 ليقولا: «أخطأنا في عام 1958 في موضوع الوحدة وقمنا بنقد ذاتي». لكن المؤسف أن بدر الدين السباعي، الشيوعي السوري المشارك في الندوة، كان بعيدًا مئة في المئة من هذا الموقف، بل كان معاديًا لهذا الموقف. يده بيد البعث. حزب شيوعي سوري مع البعث، مع يسار البعث. والوجهة بالتالي نحو «تحرير فلسطين».

• ماذا تقول في سقوط خروشوف وعصر بريجنيف وعلاقة خروشوف بعبد الناصر؟

– في عام 1982 تعرفت إلى شخصية مصرية مهمة هي علي مختار الذي كان بعثيًا في شبابه. كان حين يقال له ذلك يجيب: «في صف أول وبعدها ينتقل الإنسان إلى الصف الثاني ثم الثالث». البعث في مصر لم يكن قويًا البتة. والنكتة الدارجة تقول إن في مصر ثلاثة بعثيين هم رجاء النقاش وأحمد عبد المعطي حجازي وعلي مختار. وعندما تعرفت إلى علي مختار في دار الكلمة في بيروت قلت له أخيرًا تعرفت إلى العضو البعثي المصري الثالث. فضحك كثيرًا وروى لي ما يلي: «حين اجتمع عبد الناصر وخروشوف على شاطئ البحر الأحمر في منتصف عام 1964 راح خروشوف ينصح عبد الناصر قائلًا: إياك أن تؤسس كولخوزات. إياك أن تضرب الغولاغ. ستالين وتروتسكي كلاهما مجنون. الخط الصحيح هو خط بوخارين. بوخارين هو الأمين لخط لينين وخليفته».

حين حدثني عن ذلك تذكرت أنني ملت إلى هذا الرأي منذ عام 1965 حينما بدأت أشك في التجربة الكولخوزية كلها. كانت هناك فظائع في المجر والاتحاد السوفياتي، وانكشف واقع الزراعة السوفياتية ومشكلات بولونيا

والمجر. ثم قرأت تقرير غومولكا الذي تساءل فيه: ما هو مردود الزراعة الفردية؟ وما هو مردود المزرعة التعاونية؟ وما مردود المزرعة الحكومية في بولونيا في زمن ستالين؟ وأجاب: هناك فارق كبير. الزراعة الفردية مردودها ثلاثة أضعاف. التعاونية اثنان والحكومية واحد. إن ما سمّيناه الزراعية الاشتراكية (السوفخوز والكولخوز) غلط كبير.

المؤكد أن يوم سقط خروشوف كان عيدًا لدى خالد بكداش، وهذا ما جعل التآلف ممكنًا بين الشيوعيين البكداشيين والبعث، مع الكره المتبادل. وعلى الرغم من احتقار قادة البعث للشيوعيين أعتقد أن احتقار الشيوعيين كان موجودًا لدى بعض قادة البعث في عام 1964. وكان أحمد المير يقول هازئًا: ها إنكم انتصرتم. ويقصد أن البعث انتصر، بينما الشيوعيون لم يفعلوا شيئًا. وفي المقابل كان لدى الشباب البعثي احترام مبالغ فيه للحزب الشيوعي السوري، رمز النظامية والانضباط والأيديولوجيا والعقيدة والكتب وكارل ماركس ولينين، وهذا يخلق عقدة نقص لدى البعثي.

نعرف أن الحركة الشيوعية العالمية انقسمت انقسامًا هائلًا. سوفيات وصينيون ويوغسلاف، ثم انقسمت الأحزاب الشيوعية العربية وتمزّقت، لكن كثيرًا من الناس بين عامي 1964 و1967 كانوا مؤمنين بأن الحزب الشيوعي السوري لا ينقسم. ولم أفاجأ قط حين بلغني أول الأخبار عن الانقسام الكبير داخل الحزب الشيوعي السوري، كما لم يفاجئني قبل ذلك انفصال الحزب الشيوعي السوري، الذي فهمناه على أنه عزل لخالد بكداش عن الحزب الشيوعي اللبناني. وتعاطف مع بكداش حسن قريطم وأغباشيان ضد الحزب الشيوعي اللبناني. ونعلم أن خالد بكداش اتهم جورج حاوي بأنه عميل أميركي، مثلما اتهم يوسف فيصل بأنه من يهود الدونما.

قبل مجيء محيي الدينوف سفيرًا إلى دمشق، كان الحزب الشيوعي السوري في السنوات الأخيرة لخروشوف مهانًا ومهمشًا في المشرق. عبد الوهاب البياتي روى لي أن قرار مجيء خروشوف إلى مصر لم يبلّغ إلى خالد بكداش إلا بعد ساعات، وأبلغ الخبر إليه موظف ثانوي في الخارجية

السوفياتية. لكن عبد الوهاب البياتي يروي أن خروشوف أراد في أوائل عام 1967 صرف الأحزاب الشيوعية العربية، وهذا كلام لا أساس له من الصحة ولا معنى له. الأحزاب الشيوعية العربية، ومنها الحزب الشيوعي السوري، نالت مددًا من الخلاف السوفياتي - الصيني، الأمر الذي جعل الصينيين والسوفيات ينهمكون في احتساب مَن مِن الأحزاب الشيوعية معنا ومن ضدنا. الحزب الشيوعي السوفياتي يقول إن الحركة الشيوعية العالمية (88 حزبًا) معنا. ولما غزا الاتحاد السوفياتي تشيكوسلوفاكيا في عام 1968 قال إن سبعين حزبًا شيوعيًا أيّده. لكن من أيّده كانت الأحزاب الصغيرة في أميركا اللاتينية وفي البلدان العربية التي تحوّلت إلى سماسرة للمنح الدراسية. الحزب الشيوعي السوري يرسل طلابًا لدراسة الهندسة أو الطب في الاتحاد السوفياتي، ولهذا كان يحتاج إلى موسكو، فأيّد موسكو في تشيكوسلوفاكيا. أما الحزب الشيوعي الإيطالي والحزب الشيوعي الإسباني والحزب الشيوعي الفرنسي والحزب الشيوعي الصيني والحزب الشيوعي اليوغسلافي والحزب الشيوعي الهندي، فوقفت كلها ضد تصرف حلف وارسو وبريجنيف في قضية تشيكوسلوفاكيا. في مسألة العدد صار الاتحاد السوفياتي يتكلم على حزب صغير في أميركا اللاتينية ويجعله عظيمًا. هل كان من الممكن أن ينضم الحزب الشيوعي السوري إلى الصين ضد السوفيات؟ هذا مستبعد لسببين: واقعية خالد بكداش، وشعوره بأن الصين بعيدة جدًا وهو تربى لدى السوفيات.

• بريجنيف كان ضعيفًا منذ بدايته، ما الذي جعل فترة بقائه تطول هذه المدة كلها؟

- كان ضعيفًا وقويًا معًا. هناك أسباب عدة، منها توازنات القيادة والرغبة في الاستمرار. ثم إن بريجنيف تبنّى الستالينية الجديدة، أي من دون قتل الزعماء والقادة مع إعطائهم امتيازات وتوسيع رقعة «النومانتلاتورا». أما آليات المجتمع السوفياتي فرفضت الإصلاحات في المرحلة الأولى من عهد بريجنيف و«طحشوا» نظريًا في إصلاحات اقتصادية ليبرالية وهم يدركون وجود الخراب، حتى إنهم كثيرًا ما لاموا خروشوف وزعموا أنهم مجددون، وإذا بهم

بعد بضع سنوات يظهرون «فوفاش» وعاجزين. وبقي سوسلوف حتى اللحظة الأخيرة يدافع عن الشرعية وعن بريجنيف وعهده. إنه تافه بما فيه الكفاية.

التدخل في أفغانستان قرره أربعة أشخاص: بريجنيف وأندروبوف رئيس الاستخبارات وغروميكو رئيس المجلس الأعلى ورجل السياسة الخارجية ومفروض به أنه يفهم العالم، والقائد الأعلى للجيش أو رئيس الأركان غريتشكو. وعلمت أن قادة الأسلحة البرية والبحرية والجوية كانوا ضد التدخل.

هناك ما غطّى التدهور في زمن بريجنيف وهو إنتاج النفط واكتشاف الغاز والمكاسب السوفياتية من الغاز والنفط، ولا سيما بعد ارتفاع الأسعار بعد عام 1973. وصار بإمكانهم القول إن وضعنا جيد، وإن معيشة الناس تتحسن. وحصل بالفعل تحسن في معيشة الناس في بعض السنوات ثم توقف هذا التحسن بعد تراجع أسعار النفط والغاز. وكانت هناك خسارة متراكمة للخزينة السوفياتية منذ 25 سنة، وهذا أمر لا يعرفه بريجنيف ولا أندروبوف ولا غورباتشوف ولا أميركا ولا استخبارات أميركا ولا علماء أميركا. وحين ترك أحد الخبراء السوفيات موسكو وأصبح خبيرًا في أميركا قام بإبلاغ الأميركيين بهذا الأمر. وفي البداية رفض الأميركيون تصديق الخبر. ثم اكتشفوا أن كلام هذا الرجل كان صحيحًا.

فلنمدح بريجنيف قليلًا لأنه تدخل في تشيكوسلوفاكيا ولم يتدخل في بولونيا ضد نقابة التضامن. تدخل عسكريًا في أفغانستان ولم يتدخل عسكريًا في بولونيا. الاتحاد السوفياتي في عصر بريجنيف تجنّب المجازر الداخلية، لكن الفضل في ذلك يعود إلى خروشوف. ما فعله خروشوف في عام 1953، يوم قضى على بيريا وحتى سقوط خروشوف بعد إحدى عشرة سنة، هو أن الاتحاد السوفياتي أقام ستالينية جديدة، لكنه لم يعد إلى مجازر عصر ستالين وبيريا وغاغانوفيتش. لكن الستالينية بالمعنى الدامي انتشرت في عصر بريجنيف مثل بقعة الزيت في عشرة أو خمسة عشر بلدًا في آسيا وأفريقيا: في اليمن الجنوبي وإثيوبيا وموزمبيق وأنغولا وأفغانستان وفيتنام والصين الشعبية بأشكال

مختلفة وتحت براقع مختلفة. وهذا الدم الكثير الذي سال لدى شعوب كثيرة في آسيا وأفريقيا أثار ضمائر المثقفين الروس والمثقفين السوفيات.

- **متى وقع التدخل في تشيكوسلوفاكيا؟**

في عهد بريجنيف في عام 1968، وكان قد مضى على حكم بريجنيف أربع سنوات. ونستطيع القول إن التدخل في تشيكوسلوفاكيا عزز البريجنيفية. ربما نستطيع التحدث عن البريجنيفية قبل التدخل في تشيكوسلوفاكيا وبعد التدخل في تشيكوسلوفاكيا. التدخل في تشيكوسلوفاكيا أفقدها الوجدان الطيب. حزب شيوعي تشيكوسلوفاكي يعقد مؤتمرًا رسميًا، ويحوز قائده أكثرية الأصوات. لكن الاتحاد السوفياتي يجتاح هذا البلد ويثبّت دوبتشك. ألف ومئة عضو حضروا من أصل ألف وأربعمئة. الاتحاد السوفياتي فتش عن أعوان ونصّبهم. في عام 1956 قال إيمري ناجي إن في المجر رجعيين وكنيسة. في عام 1968 حدثت المعركة مع الحزب الشيوعي التشيكوسلوفاكي، وفي عام 1980 في بولونيا. حدثت المعركة مع الطبقة العاملة البولونية لكن لم يدخلها الاتحاد السوفياتي، أي إنه وقف جانبًا. نعود إلى دوبتشك في عام 1968، فهذا الرجل الذي استخدم الديماغوجيا العمالية كانت جماعته هم المثقفين، وهم صهيونيون وليبراليون، والطبقة العاملة التشيكوسلوفاكية ليس لها علاقة بهم. الديماغوجيا العمالية كانت جزءًا لا يتجزأ من سيرة ستالين. وستالين كان ينافس تروتسكي في الديماغوجيا العمالية. تروتسكي يظهر كأنه مع الطبقة العاملة الصافية ضد الوسطيين. بين عامي 1944 و1949 كانت الثورات الاشتراكية الديمقراطية في أوروبا الشرقية مؤلفة من روافد عديدة: عمال وفلاحون، وكانت ملكية الأرض لم تُحل. وكانت هناك ديمقراطية ضد النازية، وديمقراطية ضد الفاشية الداخلية، وكان هناك زخم ونمو للشيوعيين في البلدان التي عرفت أحزابًا شيوعية كبيرة مثل تشيكوسلوفاكيا ويوغسلافيا وبلغاريا، أو في البلدان التي فيها أحزاب شيوعية ضعيفة جدًا مثل رومانيا وبولونيا. في البلدان كلها كانت الشيوعية في نمو مستمر، أي إن الأجيال الجديدة راحت تنتمي أكثر فأكثر إلى الشيوعية، أي إلى المستقبل والحرية والديمقراطية

والعدالة وفكرة المساواة وفكرة العقل والعلم ضد تخلف رجال الدين والأوضاع التقليدية. لكن عملية الستلنة في عام 1948 فعلت العكس حيث دانت تيتو واليوغسلاف، وشنّت حربًا على الشيوعية القومية، فأخذت بلدان أوروبا الشرقية تقلّد تمامًا النموذج السوفياتي، وأصبحت العملية ثلاثية: بلترة وسفيتة وستلنة. راكوجي صار ستالين المجر، وغيربينكوف صار ستالين بلغاريا ... وهكذا دواليك. ظهرت دراسات منذ نحو عشرين سنة عن الحزب الشيوعي البلغاري وعن هرم الأعمار فيه. في البداية كان يوجد 50 في المئة أعمارهم بين 18 و30 عامًا. و40 في المئة منهم أعمارهم بين 30 و50 عامًا. و10 في المئة أعمارهم بين 50 و70 عامًا. بعد عشرين سنة أصبح الحزب الشيوعي البلغاري معكوسًا، الشبان نسبتهم قليلة جدًا. الآباء شيوعيون والأبناء غير شيوعيين! قبل مجيء دوبتشك كان الانتساب إلى الحزب غير إجباري. في معهد المعلمين في برونو كان هناك 120 معلمًا، سبعة منهم فقط حزبيون. الناس أخذت تهرب من الحزب ومن السياسة ومن الأيديولوجيا. وهذا هو الانهيار.

إن أكبر خسارة في الحركة الشيوعية العالمية هي أن المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي رسّخ نظرية مهمة هي ضرورة مراجعة التاريخ، وإعادة النظر في تاريخ الاتحاد السوفياتي والحركة الشيوعية العالمية والماركسية أيضًا. لكن إعادة النظر والمراجعة أصبحتا وكأنهما تعنيان التحريفية. بدلًا من تصفية الحساب مع ستالين والستالينية، دخلنا في عصر المزاودة اليسارية. الصين ضد السوفيات. والمزاودات اليسارية في العالم الثالث: لين بياو وفرانز فانون وكاسترو وغيفارا وألتوسير. بدلًا من أن نقوّم مرحلة تصفية حساب الستالينية وإعادة النظر في التاريخ دخلنا في مرحلة المزاودة اليسارية، وهنا مكمن الخراب، لأنها تتضمن إلغاء الحقيقة وإسقاط البحث عن أجوبة. وبدلًا من أين الصواب وأين الخطأ صار السؤال: أين اليسار وأين اليمين؟ أين الثورية وأين الإصلاحية؟

- **ما هي الكتب التي قرأتها في تلك الفترة وأثّرت فيك؟**

– الكتب الأساس التي كان لها تأثير فيَّ كانت كتب لينين لا كتب ستالين،

وطبعًا كتب ماركس وأنغلز. لكن يبقى لينين أولًا لأني كنت مؤمنًا بأن الشيوعية ستنتصر في أوروبا الغربية وفي فيتنام أو إندونيسيا ثم في الشرق الأوسط. أثار كتاب ستالين **الماركسية وعلم اللغة** الذي هو أفضل كتبه اهتمامي جدًا. ولما عدت من بلجيكا إلى سورية في عام 1952 ترجمت كتيبًا عنوانه **الاشتراكية البروليتارية والاشتراكية البرجوازية الصغيرة**، للينين، ولم ينشر، لكنني ألحقته في عام 1957 بمجموعة لينين التي صدرت عن دار دمشق. في عام 1955 نشرت أول كتاب مترجم لماو تسي تونغ عنوانه **الثورة الصينية والحزب الشيوعي الصيني** وصدر عن دار دمشق أيضًا. يبدأ هذا الكتاب بمقولة محددة هي أن الصين أمة عريقة بحسب نظرية ستالين عن الأمة والمسألة القومية، ولا يجوز تسمية الأمة الصينية «عرق الهان». وعن دور الإمبريالية في تغير تاريخ الصين وإخراج الصين من الدورانية، لم يكن لهذا الأمر علاقة بنظريات ستالين، كأنني أقول للناس إن رفيقنا خالد بكداش في تقرير حزب العمال والفلاحين نقل ماو تسي تونغ بطريقة مبسطة. وكما حلل ماو تسي تونغ المجتمع الصيني حلل الرفيق خالد بكداش المجتمع السوري. ماو تسي تونغ يتحدث عن الثورة الديمقراطية الجديدة، فحوّل خالد بكداش المصطلح إلى الثورة الوطنية الديمقراطية، وهي مقولة مستمرة إلى اليوم.

وفي ندوة عقدت في طرابلس في عام 1989 عن أزمة التحرر الوطني في المغرب، أشار أحد المغاربة إلى أن مقولة الثورة الوطنية الديمقراطية ابتكرها العرب، وهذا ليس صحيحًا. وفي عام 1957 أصدرت ثلاثة كتب: كتاب بليخانوف عن **فلسفة التاريخ والمفهوم المادي للتاريخ** عن دار دمشق مع مقدمة، ثم أصدرت **مختارات لينين عن الماركسية والثورة والاشتراكية والحرب**، وأصدرت في عام 1957 كتابًا عنوانه **25 عامًا من حياة الحزب الشيوعي الصيني**، تأليف هو بياو بو، مع خريطة. أما كتاب **كيف تكون شيوعيًا جدًا** فلم أترجمه، وهو كتاب مهم ونشرت مقالة عنه في عام 1955 عند ذهابي إلى مؤتمر السلام في هلسنكي نقدت فيها ترجمة فؤاد أيوب لكتاب **الدولة والثورة** للينين، وقسوت عليه. صدرت ترجمة كتاب أوسكار لندن **الطريق البولوني إلى الاشتراكية**، ووضعت له مقدمة عنوانها «الثورة الوطنية والقومية والاجتماعية».

وفي أواخـر عام 1958 صـدرت ترجمة عـن الإنكليزيـة لكتاب **حركـة التحرر الوطني في الشـرق** من مجموعة لينين، ولـم تكن موجودة بالفرنسية. وأذكر أنني اشـتريت قاموسًـا إنكليزيًا - فرنسـيًا لهذه الغايـة، وحذفت عددًا مـن المقالات لأختصـر حجم الكتاب. وفـي الكتاب أفـكار مهمة حذفتها، ثم فـي عام 1960 أصدرت كتاب **الحزب الشـيوعي الفرنسـي وقضية الجزائر**، وقيل لي إن الرئيس أحمد بن بلّة مدح الكتاب حين كان في سـجن فرين في باريـس عندما قرأه. أما كتاب **صفحات مجهولة من تاريخ الحزب الشيوعي في سورية ولبنان** بالاشتراك مـع محمد علي الزرقـا، فهو الكتاب الذي نشـر فـي جريدة **الصحافـة** البيروتية، وذكر ناجي علوش بعض خلفيات هذا الكتاب في كتابه **الثورة والجماهير**.

وفي عام 1963 صدرت مقالتي «الستالينية والمسألة القومية» في مجموعة **الفكر السياسـي** (الجزء الأول) مع جمال الأتاسي وياسين الحافظ وعبد الكريم زهور. وكانت تلـك المقالة بدائية لكنها جيدة جدًا، وهي مقالة نظرية وسياسـية في نقد سـتالين. وفـي الفقرة الأخيرة هجـوم على بكداش لأنـه تحدث في عام 1955 عـن القوميـة العربية بينمـا كان في عـام 1939 يقول العكـس. وكنا في عام 1958 قد اكتشفنا كراسًا لخالد بكداش عنوانه **الماركسية والمسألة الوطنية** وهو عبارة عن ترجمة للفصل الأول من كتاب سـتالين عن الماركسية والمسألة القوميـة. والفصلان الثانـي والثالث من هذا الكرّاس عبـارة عن ترجمة لخطاب موريـس توريز عـن الأمـة الجزائريـة المكوّنة مـن العـرب والبربر والفرنسـيين واليهود، مع مقدمة لخالد بكداش عنوانها «ستالين والمسألة القومية»، والعنوان الرئيس للكتاب **طريق الاستقلال**. اكتشفنا أن هذا الكتاب الصادر في عام 1939 الذي امتلأت جريدة **صوت الشعب** بإعلانات عنه في حينها، وتفانى الشيوعيون في ترويجه في الأربعينيات وأوائل الخمسـينيات، صـار مجهولًا تمامًا وممنوعًا ومحرّمًا، ومـن يتحدث عنـه يُتّهم بأنه من صنـع الاسـتخبارات الأميركية. وفي مقدمـة هذا الكتـاب ينفي خالد بكـداش فكرة الأمـة العربية حاضرًا ومسـتقبلًا، وأن العـرب هـم سـكان الصحـاري، ويهاجـم القوميين العـرب، ويعلـن تأييده سياسـة فرنسـا ومعاهدة 1936 التي ربما تسـاعد تكوين الأمة السـورية، أي إنه تبنى مقولة الأمة السـورية أكثر مما كانت الحركة الوطنية تتبناها، أي إن لسورية

حق الاستقلال، وسورية أمة لها كيان مستقل مثل مصر أو الجزائر، وهي ليست معادية في جوهرها للعروبة. خالد بكداش كان يقول أيضًا إن فرنسا تساعد في تكوين الأمة السورية. هاجمتُه لأن فرنسا في عام 1939 انقلبت نحو اليمين وظل بكداش يمد يده لباريس، ثم انقلب موقفه.

في عام 1939 كتبت مقالة عن تداعي النظام البرلماني، وقلت فيها إن القرارات الكبرى مثل قرار الحرب العالمية الأولى لم يُتخذ في البرلمانات بل في غرف رؤساء أركان الجيوش والشركات الاحتكارية الكبرى، واعتبرت أن الستالينية والنازية والفاشية وجزئيًا ديغول ساهموا جميعهم في تداعي النظام البرلماني، وصار لا بد من البحث عن ديمقراطية جديدة، هي ديمقراطية مجالس السوفيات. هذه المقالة ومقالتي عن الستالينية والمسألة القومية أُدرجتا في كتاب **عالم المجتمع السياسي** لصف البكالوريا في سورية الذي اعتمد كثيرًا على مقالاتي وكتابات ياسين الحافظ وعلى ترجمات جمال الأتاسي لموريس دوفرجيه أو على ترجمة سامي الدروبي. وفي عام 1964 بادلت مركزي التعليمي في دمشق مع أحمد الجنيدي، حيث قيل لي إنه يريد الانتقال من جبلة إلى دمشق ليسكن عنده نسيبه زكي الأرسوزي، ووافقت على أن أتبادل معه المركز وأعود إلى جبلة. وفي الأسبوع الأخير أبلغ إليّ المفتش أحمد القادري وظيفة في دمشق، فقلت له لا. بل أعود إلى جبلة لمدة سنة. وفي عام 1964 دخلت «الصوبا» (المدفأة) أول مرة إلى بيتنا وكتبت كتاب **الماركسية في عصرنا**، وكتاب **تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي**، صدر الثاني قبل الأول في أواخر عام 1964، ثم صدر الأول في عام 1965. وفي تلك الفترة نشرت **كارل ماركس: المختارات الأولى من مؤلفات الشباب** وصدر في دمشق في صيف 1964. وآنذاك تعرفت إلى بشير الداعوق الذي أعاب عليّ نشري الكتاب عند أديب تمبكجي، وكيف أقبل على نفسي أن يمر الكتاب على الرقابة في دمشق التي أصرت على حذف «المسألة اليهودية»، مع أن كتاب **المسألة اليهودية** موجود في الأسواق السورية. واعتبر الداعوق كتاب **تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي** كتابًا جيدًا، وعرض عليّ بعد سنوات إعادة طبعه، على أن يبقى كما هو، فهو ليس كتابًا تاريخيًا أكاديميًا بل كتاب

نضالي أيديولوجي، وكلامه صحيـح. في الفصل الأول من هذا الكتاب وجّهت كلامي من دون أن أذكره إلى محســن إبراهيم وإلى تيارات الماركسية الجديدة، ونبّهـت إلى مرض اليســارية الطفولي، وذكـرت أن المثقفين من أبنـاء الأقليات نظرًا إلـى عزلتهم النسـبية يصبحون تحت إغـواء الانجرار أكثر مـن غيرهم إلى السـطح. كتبـت ذلـك بتهذيـب، وقلـت إن السياسـة ليسـت مملكة النيـات بل هـي عالم العلاقـات الموضوعيـة. وكرر ياسـين الحافظ هذه العبارة في سـيرته الذاتية. إنها من العبارات التي اشـتهرت، ويسألني كثيرون: ما الذي قصدته منها بالضبـط؟ لكن العبـارة واضحة تمامًا. أذكر أن ياسـين الحافظ خـاف من كتاب تاريخ الأحزاب الشـيوعية بل تخوّف من أن يصبح الكتاب منطلقًا للهجوم على الشـيوعية، وهي مقولة ابتزازيـة، مثل التخوف من مناهضة السـامية. هذا موقف صهيوني في أوروبا، أما أنا فيسـاري تقدمي ولسـت ضد اليهود. وقلت لياسـين إن الشـيوعيين يعرفون أنني أحبهـم أكثر مما تحبهم أنت ولـن ينتقدوا حرفًا مما أكتبه.

لما قرأ ياسـين كتاب الماركسـية في عصرنا قال لي إنه ارتـاح كثيرًا لأنني لم أسـقط فـي مناهضة الشـيوعية. وجـاء الكتاب فـي وقتـه تمامًا. الشـيوعيون المصريون والمثقفون ومحمود أمين العالم لـم يؤلفوا كتابًا واحدًا جديًا. وأذكر في عام 1964 عندما وصلتنا مجلة الطليعة من مصر وكنا في مقهى في اللاذقية بادرت إلـى مدح المجلـة. لكن مروان خـلاص وجورج خـوري وآخرين قالوا لي: لماذا تمـدح المجلـة. إن كتابات هـؤلاء الكتّاب جميعهم مجـرد مقالات، ما عندهم نفس طويل كي يؤلفوا كتابًا أو يفكروا باسـتراتيجية. وقال لي مروان: نحن درسـنا فـي مصر ونعرف قسـمًا كبيرًا منهم ... «لا تشـد إيـدك». نعود إلى ياسـين الحافظ، فكتاب الماركسـية فـي عصرنا هـو الكتاب الوحيـد الذي طبع مرة ثانية في عـام 1966، ولعله الكتاب الذي كنت غير راضٍ عنه. اسـتخدمت في الكتاب مقولـة النفي وليس مقولـة التناقض. التناقض مقولة ماو تسـي تونغ وسـتالين. أما أنا فاسـتعملت مقولة النفي وهي مقولة لوكاشـية. لكنني ارتكبت خطأين رئيسـين في الكتاب. الخطأ الأول أنني حذفـت وعارضت نفي النفي أو نفي السـلب أو تلـك الثلاثية المشـهورة. أنا كنت ضـد الثلاثية وضـد الدورانية

على الرغم من أنني قرأت رأس المال، وأهمية أطروحة ماركس وأنغلز وأطروحة الاقتصاد الإيطالي غالياني عن أن «اللانهاية التي لا تبلغها الأشياء في التقدم تبلغها في الدوران». فكرة الدوران فكرة مركزية في الديالكتيك عند هيغل وماركس ولينين في **الدفاتر الفلسفية** (1914 - 1916) أو في ديالكتيك هيراقليط. وقلت إن التاريخ في الشرق دوراني، وفي الغرب تقدم وصعود وارتقاء، فهو يجمع الخط المستقيم والدائرة وهذا هو الديالكتيك. أرباب الديالكتيك هم الكاردينال نيقولا دو كوزا وجوردانو برونو وغالياني وكارل ماركس وأنغلز ولوكاش والمتصوف بوب. وهنا أريد أن أقول إن لينين في كتابه **من هم أصدقاء الشعب؟** تحدث عن أنغلز المختلف عن ماركس في هذه القضية. ولينين في آخر عام 1914 قام بانقلاب على نفسه، وشرع في بعض التحولات الفلسفية.

الخطأ الثاني الذي وقعت فيه هو أنني خطّأت الحزب الشيوعي الفرنسي لأنه لم يقفز إلى السلطة في عام 1936. وعلى الرغم من أن في استطاعتي أن اعتمد مذكرات كثيرين من قادة الحزب الشيوعي الفرنسي للبرهنة عن موقفي، إلا أن هذا الموقف كان شطحًا علميًا ليس لي الحق به لا علميًا ولا نظريًا. أذكر حوارًا مع أبو عادل طارق في السبعينيات في بيتي القديم في اللاذقية، وكنا نتحدث عن الشطح اليساري، فقال لي: حتى أنت يا الياس وقعت في ذلك أيضًا. وعندما كان ياسين يكرر «العقل العقل العقل»، وسألني في عام 1976: كيف نزرع العقل في الشعب العربي، قلت له: لا أعرف كيف أزرعه. لكن معركتي ضد اليسار في شأن مبادرة روجرز كانت أكبر مدخل لإدخال العقل وكسر الجمود الشعبي في قضية سياسية. فقال: أوَ تعتقد أننا لم نساندك آنذاك؟ فقلت: لم تساندوني كفاية، مع أنكم كنتم الوحيدين الذين ساندوني، ولولاكم لم أكن قادرًا على فعل شيء. وأنا دائمًا أرفع لواء الديالكتيك وحساب الاحتمالات وتحليل اللامتناهيات. التفسير الصغير جنني إن صح التعبير، والمزاودات صارت هاجسي. يريدون الفردوس، وهذا هو اللاعقل، هذا هو الجنون. عقل اللاعقل هذا هو الجنون، ومن هذه الزاوية وضعت إشارات ضد كتاب الماركسية في عصرنا. لكن أعود لأقول إن هذا الكتاب

وثيقة مختصرة في تعريف العصر الستاليني في الاتحاد السوفياتي، وذكرت فيها أمورًا لم تذكر في أي كتاب عربي عن عصر ستالين وليسينكو، ولا سيما حديثي عن الخلاف الصيني - السوفياتي وهو صحيح، وعن المسألة القومية وهو صحيح، وأدخلت مقولة نمط الإنتاج الآسيوي. ثم صدر لي في شباط/ فبراير 1966 عن دار الطليعة في بيروت كتابي **نقد الفكر القومي عند ساطع الحصري**، واتخذت الجبهة الشعبية الديمقراطية لتحرير فلسطين موقفًا مناهضًا للكتاب. وفي هذا الكتاب تجاهلت مسألة تعليم اللغة العربية وانتقدني كثيرون في ذلك، ومعهم حق، أنا ضد ساطع الحصري، من أين له أن يعتبر يوغسلافيا أمة واحدة واليوغسلاف يعتبرون أنفسهم ست أمم. كما أن اللغة السلوفينية غير اللغة الصربو كرواتية، وكانت المعارك في البرلمان اليوغسلافي في زمن الملك تدور دائمًا بين الصرب والكروات. أما السلوفان الذين لهم لغة ثالثة مختلفة فكانوا يتدخلون لمصالحة الصرب والكروات. وهذا معناه أن اللغة وحدها لا تشكل أمة. القسم الأخير من الكتاب كان عن العرب والنهضة العربية، وقلت فيه: لا يجوز أن ندرس القومية العربية من خلال كتّاب سوريين ولبنانيين وحدهم، وإنما من خلال تيارات النهضة كلها التي هي نهضة العرب جميعهم. فإذا كان في مصر نوازع إقليمية أو إسلامية يجب أن نستوعب هذا الأمر. تكلّمت على الأفغاني ومحمد عبده وناقشت حملة نابليون بونابرت التي أثّرت في مصر وهزّت ضمائر المصريين وخلخلت وعي الجبرتي. مصر تحركت بفضل نابليون وبفضل المطبعة التي حملها نابليون إلى مصر. نابليون جلب علم فرنسا إلى مصر. القوميون العرب جنّوا لأنني وقفت ضد الشوفينية العربية المصرية الإسلامية، وكنت أقرب إلى مفكري العصر الليبرالي في مصر مني إلى عدد كبير من مفكري زمن عبد الناصر التافهين. معركتي مع ساطع الحصري كانت عن مؤرخ مصري مهم اسمه حسين مؤنس. وكان الحصري قد رد على ما كان يقوله عن أوروبا والاصطفاء، وكيف أن للمناخ شأنًا في الاصطفاء مثل البرد والثلج والنشاط والجهد. ساطع الحصري رفض هذا الكلام، وراح يبسط تاريخ أوروبا وهو لا يعرف تاريخ أوروبا. وذكرت أن في يوغسلافيا نحو مليون ونصف المليون يوغسلافي لا قومية لهم. في يوغسلافيا تقول في

جواز السفر أنا مواطن يوغسلافي ثم تذكر قوميتك: صربي، كرواتي، سلوفيني، منتينغرو، ومقدوني... إلخ. ويبدو أن عددًا كبيرًا من اليوغسلاف لا يختارون قوميتهم، ولم يكن عندهم حاجة إلى القومية، وتبيّن أنهم لم يفعلوا ذلك من باب الأممية. هم رفضوا اعتبار أنفسهم صربًا وهم مسلمون. ولما فُتح أمامهم المجال للتعبير عن قوميتهم أعلنوا أنفسهم مسلمين. وعندما كتبت الكتاب لم أجزم بأن في تشيكوسلوفاكيا لغتين تشيكية وسلوفاكية. في ما بعد فهمت أن القضية لم تكن محسومة في عهد دوبتشك. السلوفاك أصروا على أنهم قومية ولهم لغة خاصة، تشيكوسلوفاكيا صارت اتحادًا فدراليًا من قوميتين. ويبدو أن في تشيكوسلوفاكيا لغتين: اللغة السلوفاكية واللغة التشيكية. وقد يكون الفارق بين اللغتين أقل مما هو بين اللهجة السورية واللغة المصرية وربما بين الحلبية والدمشقية.

هل إن اللغة هي لغة أمة أم هي لسان؟ هذا ما يجب أن يقرره الشعب والتاريخ. لكن ساطع الحصري يعتبر أن العنصر اللغوي ضد الإرادة المشتركة وضد الديمقراطية. لنفترض أن شعب الإلزاس لا يعرف كلمة فرنسية واحدة، ويتكلم الألمانية. لكن إذا كان يرغب في العيش في فرنسا فهو فرنسي، إذ إن إلغاء فكرة الإرادة المشتركة عند الحصري وغيره هو موقف ضد الديمقراطية وضد إرادة الناس، وهذا خطأ وخطر. وفي مقالة في مجلة الواقع (العدد الأول) ذكرت رواية قرأتها في مقالة لرئيس الحزب الشيوعي اللوكسمبورغي تقول إن في عهد هتلر حين ضم منطقة السار ثم احتلت ألمانيا لوكسمبورغ وبلجيكا وفرنسا، نظم الألمان استفتاء في لوكسمبورغ وسألوا الناس: ما هي أمتك؟ 90 في المئة من الناس أجابوا: وطني دوقية لوكسمبورغ. وسألوا: ما هي لغتك؟ اللوكسمبورغيون يتحدثون الألمانية، لكن اللغة الرسمية الفرنسية، فقالوا: لغتنا هي اللغة اللوكسمبورغية. ولا توجد بالطبع لغة لوكسمبورغية.

قلت مرة إن أحسن ما فعله حزب البعث هو أنه حل نفسه في عام 1958. وفي عام 1968 حدثت المسألة الكبيرة بيني وبين بسام طيبي في شأن كتاب الماركسية والمسألة القومية. وشكرت الذين لم يتعاملوا معي بمؤامرة الصمت

أمثال ناجي علوش والعفيف الأخضر وبسام طيبي. وشكرتهم أكثر في أنهم لم يتركوا مجالًا للشك في أن أفكارهم ليست أفكاري، وأفكاري ليست أفكارهم. بسام طيبي مدح في كتابه بريجنيف وماو تسي تونغ وهاجم أنغلز وأهمل لينين. ومدح قومية العالم الثالث وريجيس دوبريه وتبنّى نظريات شائعة في النمسا تقول إن الأمة مصطلح سوسيولوجي وليس له وجود في الحقيقة. ومدح الياس مرقص، واعتبر أن أهم خطاب في العالم هو لماو تسي تونغ وريجيس دوبريه والياس مرقص. وفي النهاية بسام طيبي مواطن ألماني وهو عضو في الحزب الليبرالي بعدما ترك الحزب الاشتراكي ومصاب بخيبة أمل مثلنا جميعًا، وأنا أكنّ له كل المحبة. ما حصل أن بسام طيبي رد عليّ في مجلة دراسات عربية وهاجم جمال الأتاسي وسامي الدروبي لأنه ترجم كلمة معينة إلى «الشعور» بدلًا من «الوعي»، وكأنه أصابني من طريق إصابة جمال الأتاسي. طبعًا الترجمة الصحيحة هي الوعي التي ترجمها بكداش أيضًا. لكن ليس لي علاقة بالقصة. يأخذ عليّ بسام طيبي أنني دافعت عن فيختة، وأنا قلت له إنك تستشهد بجورج لوكاش وأنت لم تقرأ كتابه والدليل كذا وكذا، وتزعم أن فيخته انتهازي.

بعد الماركسية والمسألة القومية والمساجلة مع بسام طيبي، صدر لي في عام 1970 كتاب الماركسية والشرق عن دار الطليعة. كنت أريد بعد صدور كتاب الماركسية والمسألة القومية أن أكتب نقدًا لميشيل عفلق ولساطع الحصري ولم أقم بذلك. والكتاب يتضمن كلامًا في المسألة الفلاحية وماركس وروسيا والمسألة الروسية وعن لينين في زمن الأممية الثالثة، وعن الصين والثورة الصينية. وفي عام 1970 أسست دار الحقيقة وبدأت كتبي تصدر عن هذه الدار، وكان أولها نظرية الحزب عند لينين والموقف العربي المعاصر، ثم كتاب الماركسية اللينينية والتطور العالمي والعربي في برنامج الحزب الشيوعي اللبناني وفي نقد هذا البرنامج. وفي تموز/ يوليو 1970، وبناء على طلب من ياسين الحافظ، جهّزت كتابًا بعنوان «نقد الفكر المقاوم نظرية العفوية في العمل الفدائي، وسلّمته في بلدة الكفرون إلى صديق ليأخذه معه إلى بيروت. وكان صيف 1970 لاهبًا جرّاء قبول عبد الناصر مبادرة روجرز، وتصاعد الحملة المتعددة ضده، وهذه هي إحدى حماقات العرب أو حماقة

الأجيال الجديـدة والقديمة التي وضعت عواطفها محـل الواقع ومحل الممكن ومحـل العقل. وكان ياسـين الحافـظ قد دعته الجبهة الشـعبية لتحرير فلسـطين إلى زيارة الأردن ومخيمـات التدريب، وعاد في شـباط/ فبراير 1970. وعقدنا اجتماعًـا عند غسـان كنفاني، واسـتمر نقاشـنا من السـاعة الواحدة ظهـرًا حتى الثامنـة ليـلًا. كان ياسـين مسـلحًا بمشـاهداته فـي الأردن ويعتقـد أن المقاومة الفلسطينية لا تحوز تأييد شـعب الأردن ولا الشعب الفلسطيني كله في الأردن. إذ كان الفلسـطينيون قسـمين: قسـم يظـن أنه يسـتطيع الاسـتيلاء على السـلطة وعليه الاسـتيلاء عليها، وقسـم يعتقـد أن في الإمكان الاسـتيلاء على السـلطة، لكن يجب عدم الاسـتيلاء عليهـا. والطرفان كانا على خطـأ، فليس صحيحًا أن المقاومة تسـتطيع الاسـتيلاء على السـلطة. ثم جاءت مبادرة روجرز، ونعلم أن عبـد الناصر أبلغ سـورية والعـراق ومنظمة التحريـر الفلسـطينية تفصيلات هذه المبادرة. وذهب إلى الاتحاد السـوفياتي. وحين عاد علم أن أنور السادات أبلغ اللجنة المركزية للاتحاد الاشـتراكي العربي في مصر عن وجود مبادرة روجرز، واللجنـة المركزية رفضـت المبـادرة بالإجماع. لكن عبـد الناصر قـال لهم: أنا سأقبلها، وقبل المبادرة. ومضت السـنون وحتى اليوم ما زال هناك من لا يعرف لماذا قبل عبـد الناصر مبادرة روجـرز. هناك من اعتبر ذلك مجـرد تكتيك ذكي من عبد الناصر. إنهم يتخيلون التكتيك زعبرة، وأنا أرى التكتيك قمة السياسـة. وعبد الناصر بهذا التكتيك وجّه ضربة إلى المزايدين العرب، وقسّم الصف إلى وطنيين وإلى مزاودين، أي إلى عقلانيين وغير عقلانيين.

إذًا المرحلـة الأولى كانت مرحلـة النضال ضد بكداش والبكداشـية وضد السـتالينية وضد النظرية الستالينية في المسـألة القومية. ثم جاءت مساجلتي مع سـاطع الحصري في الفكـر القومي. ثـم في عـام 1970 أعدت اختـراع مقولة الاقتصادية الإمبريالية أو الطبقوية العمالية اليسـارية. وأطلقت معركة الماركسية اللينينيـة ضد الطبقة اليسـارية. وبعثـت نضال لينيـن ضد بليخانـوف وبوخارين وراديك وجماعة «السياسـة الاقتصاديـة الجديدة» (NEP) في عـام 1916، بينما كان غيـري مـن الماركسـيين الجـدد يشـيدون بتكتيـك لينيـن في عـام 1917، ويريـدون تقليد قطار محطـة بتروغراد وتحويـل الثورة الديمقراطيـة البرجوازية

إلى ثورة بروليتارية. والمسألة المركزية في الثورة هي مسألة السلطة، واليسار أراد حسم السلطة بفوّهات البنادق (وهذا الموضوع سار فيه عبد الخالق محجوب) تمامًا مثل الانتقال من كيرنسكي إلى لينين، أو من الثورة ضد القيصر إلى الثورة البروليتارية. وقد وُجد كثيرون من اليمن إلى بيروت، ومن ماركسيي اليسار الآسيويين والأفريقيين والسوربونيين أرادوا السير على خطى لينين في عام 1917، وأنا رفعت لواء 1916، أي نضال لينين ضد اليسارية أو ما أسميته الإخطبوط العالمي من روسيا إلى بولونيا إلى ألمانيا إلى هولندا إلى اليابان إلى الولايات المتحدة حيث عشرات وعشرات الماركسيين الثوريين المناضلين جمحوا إلى الأمام على يسار لينين، وأقاموا تبسيطات ملخصها أننا دخلنا في عصر الإمبريالية وعصر الرأسمالية الاحتكارية، وفي هذا العصر تكون مسائل العصر السابق قد انتهت. المسألة القومية انتهت، وصارت المعادلة الجديدة لا كما كانت في السابق، أي الرأسمالية في مقابل العمال، وإنما العمال وجميع الكادحين وجميع المضطهدين ضد الإمبريالية. وهذه معادلة مفتوحة، وكأنها معادلة رياضيات.

بحسب لينين في الأعوام 1914 و1915 و1916 فإن الاقتصادية بعثت في شكل جديد سمّاه لينين «الاقتصادية الإمبريالية»، أي تلك الاقتصادية التي ديدنها أن تتكلم على الإمبريالية، وتتلخص النظرية في أن الثورة باتت على الأبواب، والقضية الأولى هي نضال المضطهدين ضد الإمبريالية والباقي ثانوي وتافه وفرعي. وخصوم لينين كثيرًا ما اتهموه بأنه اخترع حكاية غير جديدة. في عام 1982 اكتشفت أن ريمون آرون، المفكر الفرنسي اليميني، أدرك أهمية هذا الفصل في سيرة لينين وأدرك الأبعاد الحقيقية لاهتمام لينين بالمسألة القومية، وأن قاعدة حق الشعوب بتقرير مصيرها صارت قضية دعائية. بعد ذلك التفت إلى دراسة الفلسفة، وترجمة فلسفة لينين ووضعت عبارات مثل «العيانية». ولا بد من الإشارة إلى خطيئة قبيحة وقعتُ فيها في كتابي نقد برنامج الحزب الشيوعي اللبناني، إذ توقفت طويلًا عند وثيقة السير هنري كامبل - بانرمان المتعلقة باليهود. ففي برنامج الحزب تكلموا على هذه الوثيقة واعتمدوا عليها في تحوّلهم ضد الصهيونية بقوة وتحوّلهم إلى الوحدة العربية. وأنا قدمت تقويمًا

ونقدًا للوثيقة والبرنامج، وربما تهكّمت بالقول إن من الأمور الجيدة الاستشهاد بوثيقة صادرة عن جهة غير ماركسية ووثيقة خارج الكتابات الماركسية. بعد صدور كتاب نقد برنامج الحزب الشيوعي اللبناني التقيت جورج جبور في مقهى الروضة الذي قال لي إن وثيقة كامبل بانرمان لا وجود لها. فقلت له: «شو عم تحكي!» فروى لي قصة هذه الوثيقة. وأنا تابعت الموضوع وعلمت أن هذه الوثيقة هي اختراع عربي. ويبدو أن مؤتمرًا للمحامين العرب برئاسة شفيق ارشيدات عرض هذه الوثيقة ولم يناقشه أحد في مصدرها. ويبدو أن مؤتمر المحامين العرب تبنى الوثيقة على أساس أنها حقيقية، وتكشف سرًا خطيرًا جدًا. وهذه الوثيقة تزعم أنه في عام 1907 وبناء على دعوة من رئيس وزراء بريطانيا السير هنري كامبل - بانرمان عقد مؤتمر سري للدول الإمبريالية في لشبونة جمع بريطانيا وألمانيا وفرنسا وإيطاليا وإسبانيا وروسيا والولايات المتحدة والبرتغال لدرء خطر العرب. وقرر المؤتمرون في سرية مطلقة أن يقيموا دولة يهودية في فلسطين لتمنع وحدة العرب وكي تكون حاجزًا بين الجناح الآسيوي والجناح الأفريقي للعالم العربي، وكتبوا وثيقة سرية تقول إن العرب أمة عظيمة واحدة تتوافر فيها وحدة اللغة ووحدة التاريخ ووحدة الثقافة ووحدة الدين، وعندهم ثروات كبيرة، وهم يشرفون على المحيطات الكبرى وعندهم المضائق والممرات، وإذا توحدوا باتوا خطرًا على الغرب ويجب أن نتحالف لمنع هذه الوحدة التي تهدد مصالحنا جميعًا. وأحسن طريقة لمنع هذه الوحدة هي تشجيع الصهيونية على إقامة دولة إسرائيل. وفي عام 1967 صدر عدد من مجلة **الأزمنة الحديثة** وكان عنوانه «النزاع العربي - اليهودي»، اشترك في إعداده عشرة من العرب وعشرة من اليهود. ومن العرب المشاركين خالد محيي الدين وهو باعتقادي أفضل العرب على الإطلاق. وفي هذه المقالة وفي معرض الرد على الصهيونية وكشف مطامعها التوسعية اللامحدودة وخطرها استشهد بوثيقة السير هنري كامبل - بانرمان. وفي أواخر حياة عبد الناصر كتب أسعد صقر افتتاحية لجريدة **البعث** موجّهة إلى عبد الناصر تُعلمه أن وثيقة كامبل - بانرمان هي البرهان على خطر الصهيونية، ومن جملة من صدق الوثيقة الحزب الشيوعي اللبناني والياس مرقص. وقال لي جورج جبور في خريف عام

1970 إن مركز الأبحاث الفلسطيني أرسل شخصين ليفتشا في أوراق السير هنري كامبل - بانرمان رئيس الحزب الليبرالي أي حزب الأحرار الإنكليزي الذي تسلّم الوزارة سنتين، وفحصا سيرة حياته أربعة شهور، ووجدوا أن الوثيقة «حكي فاضي». إن العلاقة بين الإمبريالية والصهيونية ليست بحاجة إلى اختراع وثيقة، وإذا قرأنا كتب ايفانوف أو بيليروف أو مقالات مكسيم رودنسون وأوري أفنيري سنعثر على عشرات الأدلة والوثائق في القرنين التاسع عشر والعشرين عن العلاقة بين الصهيونية وأميركا والصهيونية وأوروبا، ولسنا بحاجة إلى اختراع وثيقة. ومن أهم الوثائق التي تعود إلى عام 1841 الرسائل المتبادلة بين رئيس وزراء بريطانيا وسفيرها في الأستانة الواردة لدى ناتان فايتس وأفنيري عن أن أحسن طريقة لمنع محمد علي باشا وخلفائه من العودة إلى سورية هي إقامة دولة يهودية في فلسطين.

دعونا نتساءل: هل أن ألمانيا وفرنسا اللتين تتقاتلان في مراكش يمكن أن تتفقا على العرب؟ أو أن إنكلترا وألمانيا في عز تصارعهما على البحار وخط حديد برلين - بغداد - البصرة يمكن أن تتفقا؟ وهل روسيا القيصرية والبرتغال والولايات المتحدة وهي على أبواب حرب رهيبة لا تتّحد إلا في الحقد على العرب؟ هذا كله ليس معقولًا. وطريقة التفكير هذه جعلتنا في المرحلة التالية لأننا اعتقدنا أن العرب أمة حل فيها الله، وشعوب الأرض كلها متحالفة ضد العرب لأن شعوب الأرض هي الشيطان الرجيم. هذه مانوية قومية راعبة. ثم إن عظماء العالم اجتمعوا سرًا وتداولوا سرًا وقرروا سرًا، فمن هو هذا العربي الذي كان موجودًا هناك وكشف السر؟ أتكلم على ذلك بغضب لأني وقعت فيه وليس لدي عذر. وغضبي ناجم عن حادثة ثانية جرت في عام 1982. ذهبت من باريس إلى تولوز وكنت في حلقة نقاش مع طلبة مغاربة عن الوحدة العربية، وعدت بالسيارة ومعي شاب وشابة مغربية لتوصيلي إلى محطة القطار. الشاب كان يعمل على أطروحة دكتوراه وتكلم على وثيقة كامبل بانرمان استنادًا إلى كتابي. وقلت له بالفرنسية: إلغِ الوثيقة فهي غير موجودة. الوثيقة زائفة وليس لها وجود، إنها اختراع عربي وأنا وقعت في هذا الخطأ. ونصيحتي لك اشطب كل ما يتعلق بها، واقرأ كتاب الأب غريغوريوس حجار عن الصهيونية والإمبريالية

من عام 1815 ولغاية عام 1848، أو اقرأ أفنيري. ونصحني جورج جبور بقراءة كتاب سوكولوف عن **تاريخ الصهيونية** (10 مجلدات) وهو مترجم وموجود في مكتبة وزارة الدفاع السورية بدمشق، وأنا واثق إن ما من إنسان عربي قرأه. أنا لم اقرأه لأن ليست لدي أموال لشرائه. أعتقد أن فايز صايغ قرأه فهو مؤرخ كبير للقضية الفلسطينية، وهو ضد المزاودة وكان لنا موقف مشترك وأيّدنا يومها المفكر الفلسطيني هشام شرابي.

في تلك الآونة، كتبت مخطوطة جاهزة للنشر وهي الجزء الثاني من **نقد الفكر القومي**، وكانت فيه مساجلة مع المكتب السياسي للجبهة الشعبية الديمقراطية التي صارت في ما بعد «الجبهة الديمقراطية». شيء عجيب، المنظمات الفلسطينية يصعب حفظ أسمائها. لذلك أسميها باسم رئيسها إذا عرفت اسم رئيسها. الجبهة الشعبية، جبهة التحرير العربية، العاصفة، الصاعقة، كلها مثل بعضها. في هذا الكتاب وضعت إحصاء للكلمات المتداولة في أدبيات الفصائل الفلسطينية ووجدناها محدودة جدًا: الإمبريالية، الطبقات الكادحة، الثورة الفلسطينية، المقاومة، الممارسة، النضال اليومي ... إلخ. ودفع التحليل الطبقي نايف حواتمة بشكل عجيب، فصار يميز زمر الطبقة العمالية، وصنّف الحدادين والنجارين مع الحرفيين، وقلت له إن الحدادين هم أقرب إلى الطبقة العاملة نظرًا إلى اقترابهم من الصناعة الثقيلة. وقلت له يا أخي اقرأ كتاب **فوائد زراعة القمح** الصادر في إنكلترا في القرن السابع عشر، وكارل ماركس قرأ هذا الكتاب وخمسين كتابًا مثله قبل أن يدخل في صلب علم الاقتصاد. آنذاك كتب قيس الشامي مقالة ضدي في مجلة **دراسات عربية**. من هو قيس الشامي؟ ربما هو اسم مستعار، اختفى من الدنيا. كتب آراءه وسخافاته بشكل هجوم عليّ وقيل لي في لبنان إن قيس الشامي شخصان، وآخرون قالوا بل هو شخص واحد. هذا الشخص الواحد نسيت اسمه[3]، لكنني علمت أنه صار «دكتورًا طويلًا عريضًا» وتخرج في السوربون. «شيء بيفقع من الضحك». وكانت مقالة قيس الشامي في منتهى التفاهة، واحتوت سبابًا وشتائم وأكاذيب ما لها نهاية.

---

(3) قيس الشامي هو الاسم المستعار للكاتب السوري عزيز العظمة (المحرر).

حتـى إنه تجرأ على القول إن الياس مرقص يقول كـذا في صفحة كذا من كتاب كذا. أفتح الصفحة في الكتاب المقصود فألاحظ أنني قلت العكس.

هنا راح بشـير الداعوق يحرضني على الرد. والرد عندي صار كتابًا، لكني لـم أنشـره. وفـي رده اتهمني قيس الشـامي بـأن أفـكاري انتصرت فـي الحزب الشـيوعي اللبنانـي. وكنت آنـذاك أقف تحـت المظلـة الناصرية لا السـوفياتية. وقلت له إن أفكاري لم تنتصر في الحزب الشـيوعي اللبناني، وكان هو قريبًا من منظمة العمل الشـيوعي أو حليفًا لها، أي إنني كنت أقول له سترى بأم عينك إن الهزة الكبيرة ستحدث في سورية وفي الحزب الشيوعي السوري. كان ذلك في عام 1971 ولـم تكن لدي أي إشـارة إلى ما يجرى في داخل الحزب الشـيوعي السـوري. ومع ذلك ألقيت هذه النبـوءة وتبيّن إنها صحيحة. الجـزء الثالث من **نقد الفكر القومي** بقي مسوّدة ناقشـت فيها كتاب **النقد الذاتي بعد الهزيمة** وآراء صادق جلال العظم عن القضية الفلسـطينية، ورددت على جيرار شاليان وكتابه **عن المقاومة الفلسـطينية**. وفي عام 1973 نشـرت كتاب **الماركسـية السوفياتية والقضايـا العربية**، وهـذا الكتاب حـذف منه نحـو 100 صفحـة، وكنت كلفت ياسين الحافظ أن يحذف ما يشاء. أعطيته لياسين ولـم أعرف ماذا حذف منه ولم أُعِد قراءته. وفي السـبعينيات التفتُ إلى الفلسفة ورحت أترجم **الدفاتر الفلسفية** للينين، **مبادئ فلسفة المستقبل** لفيورباخ، و**مختارات هيغل**، و**أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر**، **المؤلفات السياسية الكبرى** لجون لوك، و**تحطيم العقل** لجورج لوكاش، وفي بيروت ترجمت **أيديولوجيا السـلطة** في عام 1981. كما ترجمـت لجوليـيـت ناس **المـرأة في العالـم العربي** وكتـاب **المرأة فـي المغرب العربي**. وتعبت كثيرًا علـى الترجمات ولم أكن أترجم الكتـاب قبل قراءته أربع مرات. ومن دوافعي لترجمة كتاب جورج لوكاش أن عبد الله العروي استشـهد به. وفي ما يخص عبد الله العروي، وفي فصل من سـيرتنا أنا وياسـين الحافظ، ثمة أمر يتعلق بكتاب العروي **العرب والفكر التاريخي**.

كثيـرون مـن الناس سـمعوا عن الخـلاف بيني وبيـن ياسـين. تعرفت إلى ياسـين الحافظ فـي نهاية عـام 1953 في مدرسـة ضباط الاحتيـاط في حمص.

ومنـذ اللقاء الأول جذبني ياسـين جدًا جـدًا، ووجدت فيه شـخصًا خارجًا على المألوف، ورأيت فيه شـخصًا قريبًا مني، ويشـبهني. وأسـتطيع القول إن وحدتنا الوجدانية اسـتمرت من 1953 حتى عام 1979، أي حتى وفاة ياسين. حتى في الفتـرة التي اصطدمنـا فيها، في عام 1963. وفي مناسـبة صدور كتـاب عبد الله العروي، عـن دار الحقيقـة أذكر أننـي مررت بدمشـق وأعطاني جمال الأتاسـي الكتـاب وقرأت 30 صفحـة منه ثم أرجعته إليـه، لأن جمال أصـر على أن أعيد الكتـاب قبل سـفري. وذهبت إلى بيـروت. وفي بيروت وجدت ياسـين الحافظ مريضًـا وحرارته 39 درجـة، ومع ذلك تناقشـنا، وكان موجودًا معنا نحو عشـرة من أصدقائنا بينهم فؤاد شـاهين وهو أسـتاذ في الجامعة اللبنانيـة، والأب مكرم قـزح وهو من الآبـاء الموارنة ومن الأصدقـاء المخلصين لياسـين الحافظ. وفي أثنـاء النقاش فوجئـت بأطروحات ياسـين الحافظ الذي قال لـي إن هذا الكتاب هو النور السـاطع. وقال ما معناه إننـا لـم نكتب مثله. جمال الأتاسـي قال لي إن كتاب العروي قريب منك ومن ياسـين، وكتابك ضد سـاطع الحصري جيد لكن المطلوب هو نقد التـراث، ثم راح يمتدح أحمد لطفي السـيد. أما الموضوعات التي أثيرت فتركزت على نقـد التراث. وقلت: إذا أردتم تكوين حلقة ليبرالية في زمن أحمد لطفي فسـيكون ذلك عملًا عظيمًا. لكن أن نكرر ذلك الآن فسـيكون كاريكاتـورًا. إذا أردنا أن نؤلف حلقة ليبرالية في مجتمع سـيعيدنا إلى الأصولية، فهذه ليسـت قضيتي، ونقد التراث ليس مهمتي. أنا أريد أن أشتغل على الفلسفة. فقال لي ياسين: أليست وظيفة الفلسفة تقديم الأدوات؟ إن أوروبا هي التي تقدم الأدوات اليوم. هنا لمسـت ما أسـميه النزوع العقلاني والوضعاني للحب الزائد للعلم والعلمية، أو الميل الزائد للحداثة. وكان رأيي أن روح ياسين الحافظ غير عقله؛ روحـه أكبر من عقله، وهذه مصيبة. حين يضـع روحه في ما يكتب تصبح كتاباته أفضل، بعد أربع سـنوات بدأت الحرب الأهلية في لبنان. وكان ياسين قد صار من الكتّاب المشهورين في الفكر السياسي، وكتبت أن الحرب التي اندلعت في عـام 1975 هي حرب طائفية مع أن بعضهم قال إنها حرب من أجل تقسـيم لبنان، وإن بين حزب الكتائب وأميركا وحدة حال وسـينتصرون خلال شـهرين. وهناك من قال إنها مؤامرة لتصفية قضية فلسـطين والقضاء على المقاومة. وكان

رأيي أن هـدف الحرب هو الحرب، أي الدمار والاقتتـال ونمو الأحقاد وخراب الاقتصاد. والنتيجة الأخيرة تتحدد بحسـب مسار الحرب، فاتهمت بأني تحريفي كما قـال عنـي العفيف الأخضـر. كانت حـرب خـراب واقتتال وصـراع طائفي وأحقاد وتهريج يساري وتهريج ماركسـي متخلف ومتقدم. وياسين كان شجاعًا جـدًا ومتقدمًا جـدًا في موقفه مـن الحرب. وأذكر أنـه جاء إلـى اللاذقية في عام 1976 وانتظرته أمام السـراي والمسـافة بين السـراي القديمة وبيتـي 250 مترًا. وبينمـا كنا نقطع هذه المسـافة فهمت أننا متفقون على الموقـف من الحرب. ثم جاءني إلى صلنفة في أوائل تموز/ يوليو 1976 مـع زوجته وبناته، وإذا به يقول لي: يا الياس مـا الطريقة لزرع العقل؟ قلت: لا أعرف. مـا أعرفه أن نضالي ضد اليسـار المجنون كان أحسـن مدخل لزرع العقل. وأنت طلبت مني تأليف كتاب **نقد الفكر المقاوم** قبل ظهور مبادرة روجرز. فقال لي: هل قرأت كتاب العروي؟ قلت: أكيد قرأته. فقال: ماهي ملاحظاتك على هذا الكتاب؟ قلت: بعد ما قرأت كتابـه الأول **الأيديولوجيـا العربيـة المعاصرة** بالفرنسـية تأكـدت أن كتابه الأول أفضل مـن كتابه **العرب والفكر التاريخي** الذي فيه دوغمائية، ونقدي هو أن على العـروي أن يختار بين الوضعانيـة والديالكتيك. وأظن أنه لـم يفهم الديالكتيك. ثم عليـه أن يختار بيـن الليبرالية والديمقراطية. فقال ياسـين: مـا الفرق؟ فقلت: الفرق بحسـب كتـاب مدرسـي فـي البكالوريا فـي فرنسـا، هـو أن الديمقراطية تهتـم بالعـوام والفلاحيـن والعمـال الحرفييـن، أمـا الليبراليـة فهـي حركـة بين الطبقة الوسـطى والمثقفين. بهـذا المعنى يكون شوفشسـكي ولينين ديمقراطيين وبليخانـوف ليبراليًا. لكـن الديمقراطية التي تقـوم على حـذف الليبرالية تتحول إلى اسـتبداد. ثم إن العروي يقول إن المقاومة الفلسـطينية مسـألة تاريخية. فقال لي ياسـين إن العروي تكلم بمبالغة على المقاومة وأنا حذفـت كثيرًا من كلامه. فقلت لـه هذا ليـس موضوعي. موضوعي هـو معنى مقولـة التاريخيـة. أنا أفهم مـن مصطلح التاريخيـة فكـرة التدرجية وفكـرة الترابـط وفكرة التكويـن وفكرة الصبـر وفكرة النمـو وفكرة الاختمـار وفكرة العقلانيـة. وأعتقد أني لا أسـتطيع أن أتخـذ موقفًا واحدًا من اللغة والدين. اللغة فيها مسـتوى حيـادي، بينما الدين ليـس هكذا. اللغـة لا أعتبرها أيديولوجيا، أمـا الدين فهو أيديولوجيـا. ويبدو أن

في المغرب مشـكلات غيـر مشـكلاتنا، والأيديولوجية الدينيـة محلولة عندهم، وأوضح محمد عابد الجابري في ردّه على مروان فارس وفهمية شرف الدين في نقدهما موقفه بالقول إنكم في لبنان تتكلمون على العلمانية، بينما ليس لدينا في المغرب مشـكلة الدين والسياسـة. أعوذ بالله، لا يوجد شـعب علـى وجه الكرة الأرضية ليس لديه مشـكلة الدين والسياسة. وقلت لياسـين إن تمييزك الدين من الأيديولوجيـا الدينيـة، أتبنّاه تمامًـا وهذا فتح فكـري جيد وأعجبنـي. ليس لدينا موقف ضـد العقيدة الدينية المسـيحية أو الإسـلامية، أمـا الأيديولوجيـا الدينية، أي الدين بين أيـدي الناس وأيدي الأحـزاب وأيدي رجال الديـن فهذا موضوع مختلف. وهذا هو المدخل، وليس التراث ونقد التـراث. وبهذا الكلام اتفقنا أنا وياسين. ياسـين درس الحقوق وتعلم الفرنسية، وترجم عن الفرنسية وهو كهل، وتابع تعلم الفرنسية حتى السنوات الأخيرة من عمره، وترجماته جيدة ومسؤولة. جيل ياسـين لم يعرف البكالوريا القسـم الثاني، بل البكالوريا الموحدة. أنا نلت البكالوريـا القسـم الثاني وهو نـال البكالوريـا الموحدة في عـام 1946 مع أنني أكبر منه بسـنة. أنا ابن اللاذقية وهو ابن دير الزور، وأنا نشـأت في وسـط ميسور أكثر منه، وكنت الأول في المدرسة وفي سورية، وكنت أصغر طالب بين طلاب البكالوريا. ما أقصده من كلامي هذا أن ياسـين نابغ جـدًا جدًا جدًا، لأن من غير الممكن أن ينال واحد من دير الزور في سن السادسة عشرة البكالوريا الموحدة. دير الزور كانت آنذاك مدينة متأخرة جدًا. وهنا ألمعية ياسـين الحافظ، وهو كان شـابًا لامعًا جدًا في دير الزور وهو المسؤول عن فصل جلال السيد. ياسين ترك حزب البعث، وبعد سـنوات فصل خصمه جلال السـيد من حـزب البعث. ومع ذلك حين أقول لياسـين الحافـظ إن جلال السـيد كان عميلًا للإنكليـز وصديقًا للهاشميين، يقول: لا، جلال السيد رجل شريف.

في أواخر الستينيات اقترح ياسين الحافظ عليّ أكثر من مرة أن أؤلف كتابًا عن الديمقراطية والأقليات، وأن نقوم معًا بجرد أنواع الأقليات كلها في سـورية وفي الوطن العربي من المسـيحيين إلى البربر إلى الأكراد ... إلخ. ياسـين كتب عن المسألة الطائفية في مصر ولبنان، وقدم أفكارًا رائعة في موضوع لبنان، منها أن الحـوادث في عام 1958 ضد كميل شـمعون كانت طائفيتهـا أقل 100 مرة

من الحرب الأهلية في عام 1975 خلافًا لما زعم اليسار اللبناني. حوادث عام 1958 كانت موجهة ضد حلف بغداد، وكان في صف اليمين كميل شمعون ورئيس حكومته سامي الصلح، وكان البطريرك المعوشي في الصف المعادي لشمعون، وسليمان فرنجية كان ضد شمعون ... وهكذا. حرصت على أن أدوّن في كتبي وأحيانًا في هوامش كتبي، حوادث صغيرة ذات دلالة كبيرة حتى لا تنسى أو تطمس أو تضيع وعي الأمة العربية، ولا سيما أن الحضارة العربية حضارة غير تدوينية وغير كتابية، فهي حضارة شفوية وشبه بدوية، ومثال ذلك ما دوّنته في كتابي **نظرية الحزب عند لينين**، حيث سجلت حكاية عجيبة هي حكاية شهادة عبد الناصر في محاكمة ضباط الطيران في مصر، حيث راجت شائعة تقول إن عبد الناصر أعطى الأوامر في حرب حزيران/ يونيو 1967 بتوزيع طيران الجمهورية العربية المتحدة في الأجواء بحيث تكون 400 طائرة فوق سورية و300 طائرة لتغطي سماء لبنان و500 طائرة لتغطي سماء مصر و600 طائرة لتنقض على إسرائيل، وأن قادة الطيران لم ينفذوا الأمر. آنذاك صدّق الناس هذه الرواية، ونسبوها إلى إذاعة «صوت العرب» وإلى «إذاعة القاهرة». وأذكر أن ميشيل كيلو جاء إلى اللاذقية وكلّف نفسه مراجعة جريدة **الأهرام** فلم يجد أثرًا لهذه الشهادة. إنها ملفقة، لفّقتها جهة استخبارية في سورية بشكل يجعل جميع الناصريين في سورية يتكفلون هم بإذاعتها بسرور لأنها تبرهن على أن عبد الناصر لم يكن مذنبًا، إنما المذنب هو البيروقراطية العسكرية. وهذا تهريج وديماغوجيا تمامًا مثل الكلام الذي راج بعد حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973 والذي كان يقول إن الجيش المصري لو تابع سيره إلى غزة لكان انتصر، والمعروف أن العقبة الرئيسة هي المضائق في سيناء مثل المتلا والجدي.

أحد أساتذة الاقتصاد في جامعة حلب، وهو من متخرجي إحدى جامعات بلجيكا، قال لي إنه التقى البروفسر أبيل، وهو من خيرة من درس تاريخ العرب، وكان أستاذًا في جامعة بروكسل بين عامي 1945 و1985، قال للأستاذ السوري الذي كان طالبًا آنذاك: لي عندكم وصية هي دراسة مسيرة الجفاف في بلادكم، لأن انتهاء العصر الجليدي في الألف العاشر

قبل الميلاد جعل الشرق الأدنى وسورية بالتحديد المنطقة المؤهلة لتطورات ستؤدي بعد ألفي سنة إلى قيام القرى الأولى، واختراع الزراعة ورعي الحيوان وتكاثر الإنسان وظهور الإنسان العاقل وقيام أول وطن حقيقي في القرى الريفية. والسؤال هو: هل استمرت مسيرة الجفاف؟ ويبدو أن الجواب هو نعم. كنا نقول إن سورية بلغة الذروة في العصر الروماني، لكن في العصر البيزنطي بدأ عدد السكان بالانخفاض وكان ذلك ثمن التوسع الزراعي في العصر الروماني، إذ كان للطبيعة ردة فعل على «طحشة الإنسان»، الأمر الذي جعل عدد سكان سوريا الكبرى ينخفض في 300 عام من الحكم العثماني (بين عامي 1500 و1800) إلى أن بلغ مليون و200 ألف نسمة. وانخفض عدد سكان مصر بالتدريج حتى وصل في عام 1800 إلى مليونين أو مليونين ونصف المليون.

بخصوص شهادة عبد الناصر، أنا أخالف أي محاولة لإلغاء تحميل عبد الناصر المسؤولية الشخصية عن حرب 1967. وكل إلغاء هو افتئات على عبد الناصر وتحويله إلى مومياء وقتله بصفته رجل تاريخ، أو تحويله إلى ملاك يسبح فوق الدنيا. لا ضباط الطيران ولا عبد الحكيم عامر برّأوا عبد الناصر، وعبد الناصر لم يبرئ نفسه، بل قال في خطاب الاستقالة: أنا مسؤول، هذه ليست براعة تكتيكية، وحين قال: «في هذه الساعات العصيبة أنا معكم وأرجو أن تكونوا معي» ثار الشعب لتثبيت عبد الناصر، ولم يكن زكريا محيي الدين أو غيره مستعدًا للحلول في مكانه. لكن حين يقول عبد الناصر إنه أخطأ فالجمهور البسيط أسلم حسًا ووعيًا من الكوادر، وهذا الجمهور البسيط أحب عبد الناصر لأنه اعترف بمسؤوليته. في حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973 كان خرق الدفرسوار عملية كبيرة وناجحة لإسرائيل. الإسرائيليون عبروا هم أيضًا وتقدموا إلى الكيلو 101 وطوّقوا الإسماعيلية. أفترض نفسي رئيسًا للأركان أو رئيسًا لمصر، ولأفترض أن قائد الجيش سألني: هل يمكن أن يخرق الإسرائيليون الجبهة جوابي الفوري هو نعم. وإذا سألني بعد ذلك أين يمكن أن يكون الخرق، أقول لهم هاتوا الخريطة، الدفرسوار مستنقع من الصعب أن يخترقوه. لكن يجب وضع خطط للاحتمالات كلها بما فيها الدفرسوار. إذا كان

عقل العرب لا يستوعب فكرة الاحتمالات فمعنى ذلك أنه لا يستطيع تجاوز علم الحساب العادي.

في آخر أيام عبد الناصر بدأ الكلام على الحل السلمي. آنذاك قلت إن عبد الناصر والاتحاد السوفياتي أيّدا مع أغلبية الأمم المتحدة القرار 242 الذي يعني في نهاية المطاف انسحاب إسرائيل من الأراضي التي احتلتها في حرب حزيران/ يونيو 1967 وقبول العرب عدم العودة إلى حدود التقسيم في عام 1947. يجب أن يُقرأ القرار بمجموعه، وجوهره هو عدم جواز احتلال دولة أراضي دولة أخرى. وإذا كان ثمة تعديل في الحدود فيجب أن يكون متبادلًا. تأخذ إسرائيل بضعة كيلومترات مربعة من هنا لتعطي بضعة كيلومترات مربعة هناك. هل كان الحل السلمي ممكنًا؟ محسن إبراهيم ونايف حواتمة كانا يبشران بالحل السلمي، ويندبان حظ العرب لأن الحل السلمي يعني الاستسلام والانكسار والخيانة، وإذاعة بيروت كانت تقول الأمر نفسه. إنه تشخيص واحد عند أقصى اليسار وعند النظام اللبناني اليميني. أما نحن فرأينا أن الحل السلمي لن يأتي أبدًا، لأن إسرائيل لن تتراجع، والعرب عاجزون عن فرض التراجع على إسرائيل والقبول بحدود 1967. واحتمال الحرب كان 99 في المئة، بينما احتمال الحل السلمي كان 1 في المئة. وفي إحدى المرات كنت وياسين الحافظ نتجادل في هذا الموضوع، فقال ما معناه أن 1 في المئة تعني صفر في المئة، فقلت: لا، إن 1 في المئة هو مفتاح 99 في المئة، والذهن الخالي من 1 في المئة غير قادر على مواجهة 99 في المئة، لأنه سيسير بعقل مثل الصخور؛ لا سياسة ولا دبلوماسية ولا «بلوط». وفي أواخر عام 1969 جاءني اثنان من الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين وقالا: نحن في الجبهة الشعبية تبنّينا الماركسية اللينينية، و«فتح» لم تتبنَ الماركسية اللينينية، فهل تعتقد أن تصرفنا صحيح؟ قلت: لا، تصرفكم ليس صحيحًا. الصحيح أن تدرسوا الماركسية اللينينية لا أن تتبنّوها، تبنّيها ربما يعني عدم دراستها، وتبنّيها يعني في الحقيقة طيرانكم فوق الواقع وفوق شعوبكم. لأن كل القصص اليوم، الأيديولوجية والنظرية والفلسفية، عبارة عن شعر ومزاودات. هل تعرف كيف صار هؤلاء ماركسيين؟ حواتمة ماركسي، وجيرار شاليان كتب كتابًا عن المقاومة الفلسطينية وجعل

حواتمة وجماعته ماركسيين، وهاجم الجبهة الشعبية، لكن في الطبعة العربية للكتاب أضيفت ورقة مستقلة تذكر أن الجبهة الشعبية هي منظمة ماركسية أيضًا. ويبدو أن الجبهة الشعبية التقت شاليان وناقشته وبرهنت له أنها هي حزب الطبقة العاملة وماركسية ولينينية. والكتاب «شغلة» عجيبة جدًا جدًا، وأعتقد أن لا أحد في الجبهة الشعبية أو الجبهة الديمقراطية لا يضحك من تلك الفترة. نعود إلى الحل السلمي، فبعد سنتين من وفاة عبد الناصر سمعت أن عبد الناصر قال الكلام نفسه لأكثر من مسؤول فلسطيني وغير فلسطيني، أي إن احتمال الحل السلمي 1 في المئة. فقيل لي: هل يتصل بك؟ يمكن أن يكون كلامي قد وصل إليه. وحتى لو لم يصل كلامي إليه، يجب أن يكون لدينا ألف إنسان يفكرون بالطريقة نفسها. لو أن الإسرائيليين حاربوا استنادًا إلى قوانين ستالين، لكانت إسرائيل قد هُزمت منذ زمن بعيد وهُزمت الحركة الصهيونية.

- **لنتكلم على أيلول الأسود؟**

– نشرت كتابًا بعنوان **المقاومة الفلسطينية والموقف الراهن** اتهمت فيه المقاومة الفلسطينية بالسير وراء نايف حواتمة والجبهة الديمقراطية وليس وراء «فتح»، أي إن الأقلية سيَّرت الأكثرية خلفها. وثمة أسباب عدة دفعتني إلى كتابة هذا الكتاب. كتابي **نقد الفكر المقاوم: نظرية العفوية أو عفوية النظرية في العمل الفدائي** الذي كان ردًا تفصيليًا على كتيب من أربعين صفحة صادر عن المكتب السياسي للجبهة الشعبية الديمقراطية لتحرير فلسطين، قلت إن فلسطين استثناء والثورة فيها استثناء. في روسيا 1917 وفي فرنسا 1789 كان السكان هم قوة الثورة، لكن، في فلسطين، فإن أكثرية الناس غير مرشحين لأن يكونوا قوة للثورة، فالأكثرية هم من اليهود. ولا يرفع أحد لواء ماتسين ويسار أممي وأوري أفنيري، وهذا كله يشكل 1 في المئة من المجتمع الإسرائيلي، و99 في المئة وإن اختلفوا، متفقون على الدفاع عن إسرائيل. وقلت: أنتم تستخدمون كلمة الثورة الفلسطينية كأنها مثل الثورة الصينية أو الثورة الروسية أو الثورة المصرية أو الثورة الأميركية. عندما نقول «ثورة» فذلك يعني أن أغلبية الشعب في فلسطين، يهودًا وعربًا، يؤيدون الثورة. لكن الأغلبية لا تؤيد الثورة. هنا

أعرّج على صادق جلال العظم الذي يريد تحرير فلسطين كلها وتوحيدها. ثم إن الحل السوفياتي يعني حق تقرير المصير، أي حق الانفصال لليهود. طيب، اليهود منفصلون. لماذا إذًا تريد توحيد فلسطين ثم تعطيهم حق الانفصال؟ توقعت أن يقول العظم في كتابه **النقد الذاتي بعد الهزيمة** إن الشخصية الفدائية هي المثال الحالي للشخصية الفهلوية، وإذ به يتكلم على حرب التحرير الشعبية، وينتهي إلى موقف متردد. لم يتبنَ حرب التحرير الشعبية. حرب ضد من؟ وهو ضد الإمبريالية الأميركية. حرب التحرير الشعبية في فلسطين ضد إسرائيل. العرب يريدون حرب تحرير شعبية ضد المجتمع اليهودي الإسرائيلي والهستدروت والجيش والاستخبارات الإسرائيلية والدولة الإسرائيلية؟ أنتم مخطئون. وضع فلسطين ليس مثل الاحتلال الألماني لفرنسا، وليس مثل وضع أميركا في فيتنام. أضاف صادق جلال العظم فقرة في الكتاب هي عبارة عن رد على محمد كشلي، ويبدو أن محمد كشلي وغيره في صحافة الجبهة الشعبية الديمقراطية والقومية العربية واليساريين الماركسيين اللينينيين، اتهموا صادق جلال العظم بأنه لا يؤيد حرب التحرير الشعبية، فردّ صادق جلال العظم وأكد أنه يؤيد حرب التحرير الشعبية. يعني لف ودار وأذعن للابتزاز وانحرف عن جادة الصواب. نعود إلى كتابي **نقد الفكر المقاوم** الذي انتقدت فيه فرحة إغلاق قناة السويس وقلت إن أكثر المتضررين هم رفاقكم في جمهورية اليمن الشعبية الديمقراطية. ومع صدور الكتاب كتب ناجي علوش مقالة طويلة ضد نايف حواتمة واستشهد بي خمس أو ست مرات واستعمل كتابي **نقد الفكر المقاوم** في سلاح بيد القومية الثورية العلوشية ضد الأممية الثورية الحواتمية. هذا غير معقول! أنا في كتاب **نقد الفكر المقاوم** بدأت بنقد مصطلح الثورة الفلسطينية، لكن ناجي علوش تحدث أمام آخرين عني قائلًا: الياس مرقص ليس هو المعلم فحسب، بل هو الأب وهو القائد وهو المعلم. أنا قلت: يا ناجي إنك لم تفهم أن كتابي هذا ضدك؟ البارحة مدحتكم أنت والعفيف الأخضر وبسام طيبي لأنكم لم تتركوا لدي مجالًا للشك في أن أفكاركم غير أفكاري، وأفكاري غير أفكاركم، وأن الأفكار تنزل إلى السوق فيشتري منها من يشاء ما يشاء. إن موقفي كله يخالف هذه الموجه الرهيبة التي اتخذت شكل قومي عربي وشكل

أممـي أو على طريقة نايـف حواتمة أو علـى طريقة صادق جـلال العظم. أذكر صديقي سـعيد حمامي، الذي التقيته في أوائل أيلول/ سبتمبر 1970، فقال لي: أنا فهمت موقفك سـلفًا قبـل أن تكتب **نقد الفكـر المقاوم**. عرفـت موقفك من المقاومـة من كتاب **نظريـة الحزب عند لينيـن**. ناجي علوش لا يقرأ لي سـطرًا، لكنـه بعد صـدور كتابي ضـد نايف حواتمة قـرأ الكتـاب واسـتغله. طبعًا ناجي علـوش «في متلـو كتير». فـي حياتي لـم أرَ حركـة ثوريـة عندها هـذا الكم من الجرائـد ومن المكاتـب في العالم ومـن المال. وإذا كان جـورج حبش أو غيره كلمـا رأى صورته فـي **اللومونـد** أو **اللومونـد ديبلوماتيك** ينتفخ، فهـذه مصيبة. ماو تسـي تونغ لم يعرف أحد صورتـه في العالم وكان يحكم 50 مليون إنسـان في وسـط الصين في عـام 1935. قلـت لهم: يا جماعة ليسـت الأمـور هكذا. ثمة كثيـر من القوى فـي العالم «تنفخكم»، إما كي تسـقطكم، أو لأن أناسًـا في باريـس «مفلوقون» مـن النظام الرأسـمالي والإمبرياليـي والبرجـوازي ويريدون أناسًـا في أفريقيا أو آسـيا أو فانون أو فدائيي فلسـطين لتجديد العالم من طريق العالـم الثالث أو فيتنام. هذه كانـت خلفيات صدور كتابي **المقاومة الفلسـطينية والموقف الراهن**، ومُنع الكتاب آنذاك في سـورية، لكن بعد 10 سـنوات وافقوا عليه وانتشـر فيها. ثم تابعـت عملي فـي الترجمة، وفي عـام 1979 قدمت إلى بيروت واشـتركت في ذكرى ياسـين الحافظ وكتبـت مقالة عنه بعنوان «ياسـين مفكـرًا ومناضلًا»، وأذكر أن شـخصًا من شـتورة قال لـي إنه لم يفهم شـيئًا من مقالتي في القراءة الأولـى، لكن، في القراءة الثانية قـال إن المقالة من أجمل ما قرأ في حياته. وأحد الأشـخاص من اللاذقية سـجل الخطبة ونشرها في جريدة **السفير** وفي جريدة **الثورة العربية**.

وصلت إلى بيروت في خضم مأسـاة مرض ياسـين ووفاته، وهزتني وفاته أكثر من الجميع. وحتى اليوم أتذكر فصول شـراكتي مع ياسـين منذ عام 1953 فـي أواخر عهـد الشيشـكلي. الحزب الشـيوعي كان ضـد انقلاب الشيشـكلي. لكن خـط قيادة الحزب الشـيوعي في تلك اللحظة يختلف عـن موقف الطلاب الشـيوعيين في حلب وغير حلب الذين تظاهروا ضد الشيشكلي. موقف القيادة كان يقـول إن الشيشـكلي وطني ولـم يسـلّم أي قاعـدة للأميركييـن. وإن مؤتمر

حمص للمعارضة يمكن أن يكون بتدبير إنكليزي - هاشمي. وكان يوسف فيصل بعد سقوط الشيشكلي بشهرين يقول إن الشيشكلي أكثر وطنية من الحكم الجديد. خالد بكداش كان يعتبر الشيشكلي من البرجوازية الوطنية، أما مؤتمر حمص فضم الإقطاعيين والبرجوازيين الهاشميين ورجال الاستعمار. الشيشكلي ليس عميلًا، بل قام بإصلاحات في داخل سورية، ولديه اتجاه تقدمي ووطني. ربما يكون معاديًا للديمقراطية من دون أن يكون عميلًا لأميركا أو لإنكلترا. إن الذي اتخذ موقفًا صادمًا من تلك الأحداث في شباط/ فبراير 1954، أي يوم سقوط الشيشكلي، هو ياسين الحافظ. قال لي ياسين الحافظ: يا الياس أنا أعرف بعض الضباط الذين قاموا بالانقلاب، وذكر مصطفى حمدون وجاسم علوان الديري، وذكر آخرين، وهم ضباط وطنيون لا يمكن أن يكونوا عملاء لإنكلترا أو للعراق. ياسين كان واضح الموقف وصادقًا. آنذاك جاء إلى حمص العقيد محمد صفا، وكان من جماعة نوري السعيد والعراق والهاشميين، ويريد أن يعقد تحالفًا مع الشيشكلي، ثم أرسلوه إلى العراق. وروى لي نصوح الغفري، مرشح الحزب الشيوعي في دمشق في زمن أديب الشيشكلي وهو من المساجين الشيوعيين القلائل الذين بقوا في السجن بعد سقوط الشيشكلي، وكنا نشرب في مطعم النورماندي في عام 1954، أن عبد الحق شحادة أو حسين حدة طلبوا وهم في السجن أن يلتقوا عدنان المالكي وكان سجينًا، كي يتفاهموا معه ضد الإنكليز والعراق. وإذا برئيس السجن يجيبهم أنه أطلق سراحه. عندئذ، عرضوا على نصوح الغفري عضو القيادة المركزية ومرشح الحزب الشيوعي أن يتفاهموا مع الاتحاد السوفياتي ضد مشروع الهلال الخصيب والأميركيين. ياسين الحافظ كان منفتحًا جدًا وغير متعصب، ولا يتسرع في الحكم ليقول هذا انقلاب إنكليزي وذلك عراقي ... إلخ. ومن هنا تفوّق ياسين على الحزب الشيوعي وقيادة الحزب الشيوعي. كانوا في حزب البعث يقولون: جلال السيد وصلاح البيطار مع العراق، وميشيل عفلق ووهيب الغانم ضد العراق. وبعد عشر سنوات من وقوع هذه الأحداث سألت ياسين: هل إن جلال السيد عميل إنكليزي؟ قال لي: أعوذ بالله؛ فكان منصفًا ولا يحب هذه الاتهامات الرخيصة. ورغب في تأسيس حزب في عام 1962، ولو أنه أسس حزبًا جديدًا

مـع عبد الكريـم زهـور وجمال الأتاسـي والياس مرقـص لكُنّـا تفادينـا العودة المتسـرعة إلى قيادة مجلس الثورة وإلى حزب البعث وقادته من جمال الأتاسي وعبد الكريم زهور وياسـين الحافـظ. ثم لم يلبث جمـال وعبـد الكريم أن تركا الحكومة وبقي ياسـين في الحزب وفي رئاسـة تحرير جريدة البعث. لو أسسـنا هذا الحزب لاستقطبنا جماهير كبيرة في سورية.

لكننـا، نحـن الأربعـة نجتمـع يوميًا بشـكل مغلـق ونظامي ونتـدارس كل شـيء، ونعمل «بلاتفورم» ونضم الناس على أسـاس «البلاتفورم»، وربما فعلنا كثيرًا من الأمور. من خلال معرفتي بياسـين وجمال وعبد لكريم أستطيع القول إن هذه الشـروط متوافرة لدينا مثل حب الشعب وحب الإنسان المتوافرين لدى جمال الأتاسـي بالتحديد، واللاديماغوجيا كانت قاسمًا مشتركًا بيننا كلنا. وهذه المجموعة من أطيب الناس. جمال الأتاسـي مثلًا متأثر بالشـخصانية والتحليل النفسـي وفرويـد وجان بول سـارتر. أمـا أنا فكنت بعيـدًا من هذا الـكلام. لكن ياسـين لطيف جدًا، أمـا عبد الكريم زهور فهـو رجل له طابع شـعبي كبير، وقد يكون ثمة قاسم مشترك سلبي بيني وبين ياسين هو أننا نفقد الصبر أحيانًا.

أسس ياسين دار الحقيقة مع رياض رعد وهشام عبدو وآخرين في بيروت، وأسس حزب العمال الثوري العربي الأنتي عفلقي في عام 1964. لكن في عام 1965 انقسم أعضاء الحزب على بعضهم: حمود الشوفي وياسين الحافظ. أما جمال الأتاسـي الذي انضم منذ البداية إلى الاتحاد الاشـتراكي العربي وياسـين الذي أسـس حزب العمال الثـوري اتفقا على تركي خارج الحزب بسـبب ميلي إلى عدم الانضمام إلى أي حزب.

أسـس ياسـين الحافظ إذًا في عام 1964 حـزب العمال الثـوري العربي. وكان ياسين الحافظ وجورج طرابيشي كتبا وثيقة أيديولوجية سمّيتها أنا وياسين «الكتـاب الأزرق» لأن الغلاف كان لونه أزرق. قـرأت الوثيقة بتأنٍ قبل أن تطبع وكتبت ملاحظاتي عليها، وهي عشـر ملاحظات، ذكرت فـي أول ملاحظة أنهم أكثروا مـن تكـرار مقولـة «البرجوازية الصغيـرة»، وشـنوا حملة عليها وفسـروا أمورًا كثيرة بسـيطرة البرجوازية الصغيرة ومطامع البرجوازيـة الصغيرة، وكانوا،

بالطبع يتحدثون باسم الطبقة العاملة. يا جماعة هل تعلمون أن البرجوازية الصغيرة هي أكثرية سكان سورية. وافقني ياسين على الفور، وظاهرًا وافقني جورج طرابيشي، وقالا لي: ما الحل؟ أنجزنا الوثيقة ويجب نشرها. فكتبت لهم نوعًا من الحيلة وهي التمييز بين البرجوازية الصغيرة باعتبارها مشروع طبقة، والبرجوازية الصغيرة باعتبارها الجماهير.

بعد شهر، عندما جاءني الكتاب مطبوعًا، لاحظت أن ملاحظتي التي سمّيتها حيلة وُضعت كهامش في الصفحة الأولى، وقد أزعجني كثيرًا مثل هذا الموقف.

برهان غليون هاجم ياسين الحافظ في قصة البرجوازية الصغيرة، وذكر أن هناك طوائف ومسائل كثيرة لا تستوعبها مقولة البرجوازية الصغيرة. وهذا الكلام من برهان صحيح، وياسين غيّر موقفه في سبعينيات القرن العشرين، وصار أكثر إصرارًا على مقولة الثقافة ومقولة العقل. ثم في مرحلة ثانية كان خلافي مع ياسين على تقويم كتاب العروي العرب والفكر التاريخي. ولاحظت بعد وفاة ياسين أن الشباب الذين كانوا معه وكانوا أكثر تطرفًا منه. وأتذكر أن سلوى (أم هيثم) زوجة ياسين أسمعتني شريطًا مسجلًا لمناقشات عن الدين دارت بين ياسين وبعض الرفاق في اجتماع للحزب، وكان واضحًا الخلاف بينه وبينهم. ياسين وقف ضد تطرفهم.

أنا لا أقبل من يكون موقفه الفكري والنظري كله قائمًا على ردة فعل على المشايخ. ربما لأنني لم أترب في بيئة تحت سلطة المشايخ، لذلك ليسَ لدي ردة الفعل هذه. لا يمكن الإنسان أن يبني موقفًا على ردة فعل ضد المجتمع التقليدي والأيديولوجيا التقليدية والمشايخ وتربية المشايخ والذين يزكون ويزعبرون ويتاجرون بالدين.

- **هل كان لجورج طرابيشي شأن في هذه المسألة الفكرية؟**

– جورج طرابيشي إنسان جيد، ليته يكتب سيرة ذاتية نقدية يحكي فيها ما يقوله شفويًا. هو شاب نابغة، ربما كان الأول في الفلسفة، وإذ به في العشرين

يدحض الماركسية من أساسها ويُظهر سيمون دي بوفوار. أَمِن جان بول سارتر إلى الماركسية؟ هذا مستحيل. أفضل أن تأتي من ستالين إلى الماركسية، وكانت نصيحتي له أن يدرس ستالين أولًا ثم بعد ذلك يمكن نقده والانتقال إلى الماركسية.

أول كتاب ترجمه جورج طرابيشي المثقفون لسيمون دي بوفوار، كان مترجمًا فاشلًا وارتكب أخطاء لها أول وليس لها آخر. في ما بعد تعلّم الترجمة. هذا الانكباب على الترجمة منذ البداية يعني أنه لا يعرف الثقافة. شاب غير دارس بشكل جيد، ولغته الفرنسية محدودة، أما دحض الماركسية بكتاب أو بمقالة فهذا أمر مضحك. سياسيًا بدأ حياته في البعث. ربما عمل رئيس إذاعة وكان عمره 24 عامًا، هذا كان في زمن أمين الحافظ، أي في عام 1964، ثم استقال. أتعرف على أي أساس ترك الحزب؟ استقال من الحزب لأنه اعتبر أمين الحافظ والقيادة السورية قد تساهلا مع عبد الناصر. وقلت له أنت تعمل في مجلة الوحدة وتبيعني وحدوية؟ كيف هذا؟ ربما قال لي آنذاك نريد أن نعيش. لاحقًا طرح مسألة الحرية الجنسية والحب الحر، وأنا غير موافق. في ما بعد أراد أن يحل مسألة كارل ماركس مع الجزائر بشكل ديماغوجي عروبي. وأذكُر في عام 1979 وكنت أسير معه ومع زوجته، وزوجته أفضل منه أحيانًا، ذكرت عبد الناصر، فلاحظت أنهما تعاطيا مع الأمر بتهكم. بعد ذلك سار مع عمر الحامدي بموال يقول إن الدول القطرية هي امتداد للاستعمار ويجب إلغاء الدول القطرية، وهذا كلام فارغ. وردّي كان: أنتم ضد الدول القطرية أم ضد الدولة كلها من الأساس؟

زارني في إحدى المرات، وراح يتحدث عن القومية العربية وأسِف لأن التيار الإسلامي أكبر بكثير من التيار القومي العربي. متى سمّيت نفسي قوميًا عربيًا؟ أنا لست قوميًا عربيًا. أنا مع عبد الناصر، وأعتبر الناصرية أكثر عمقًا بكثير من فكرة القومية العربية. مع اعترافنا للفكرة القومية العربية (السورية اللبنانية الحجازية العراقية) بأنها فكرة عظيمة، والذين عملوا عليها في أوائل القرن العشرين فصاعدًا هم على رأسنا، ونحن نريد أن نوصلها إلى بطرس

البستاني. وأنا اعتبر أن مرحلة بطرس البستاني أغنى من المرحلة التي تلتها والتي تسيّست جدًا. ويمكن رجل مثل بطرس البستاني أن يكون أكثر قدرة على التفاهم مع المصريين أو مع الجزائريين والتونسيين من ساطع الحصري ومن ميشيل عفلق، ولا يمكن أن أفهم النهضة العربية من دون الإمام محمد عبده والكواكبي وقاسم أمين. أما جورج طرابيشي فهو لا يعتبر نفسه فيلسوفًا كبيرًا. وقال لي مرة إنه لا يعرف الفلسفة كثيرًا. لكنه في اليوم الثاني تكلم أمام ندوة «العقلانية العربية، واقع وآفاق» كأنه فيلسوف كبير. قبل يوم كنت تزعم أنك لا تعرف الفلسفة وإذا بك في اليوم التالي تصبح فيلسوفًا! ويبدو لي أن جورج طرابيشي لا يقرأ كتابًا إلا ليترجمه. ومهما يكن الأمر فإن جورج طرابيشي كان شابًا نابغة ولا يزال مثقفًا قادرًا على العطاء.

• ابتعدت عن صديقيك ياسين الحافظ وجمال الأتاسي وآخرين. لماذا؟

– ابتعاد من نوع طبيعي لأنني أعيش في اللاذقية بينما جمال وياسين وعبد الكريم زهور يعيشون في دمشق. ثم جاء ياسين إلى بيروت. واختلفت مع ياسين في شأن العروي. وأعتقد أن هذا الخلاف كان مدعاة للنقاش والتعمّق. طبعًا كنا جميعًا في لجة اليأس بعد هزيمة حزيران/ يونيو 1967، ثم ظهر المد اليساري والمد الفلسطيني والأحزاب الشيوعية الجديدة وغيرها. لكن هذه «الفوشة والهوشة» ربما يجب أن ننظر إليها على أنها تعويض عن اليأس، وهروب من شعور اليأس عند كثيرين، وتحولت إلى تيار من الشباب فاقد الصبر. والعاطفة الثورية الجامحة تستطيع أن تتسع لتضم عشرات الملايين من الناس، وفقدان الصبر يتحول أحيانًا إلى تيار يضم عشرات الملايين. وهذا شيء خَطِر، وأنا أعتز بأنني كنت أقول في بيروت وفي اللاذقية وفي كل مكان إن الوعي لا يعني التسخين، بل إن الوعي عكس التسخين في بعض الحالات. التيار الثوري الجامح اتخذ بعد لينين في روسيا السوفياتية شكلين: شكل معتدل تمثل في بوخارين، وهو الأمين لخط لينين، وتيار جامح غير معقول، ومستعد أن يحقق الاشتراكية فورًا، وأن يُحول روسيا إلى الاشتراكية بالأسلوب العسكري بواسطة حزب هو مجرد آلة بيروقراطية تنفيذية مستعدة للتضحية،

ومستعدة في الوقت نفسه، للقتل. وهذا التيار تمثل في تروتسكي وستالين الذي انتصر في نهاية المطاف. إن الذي شارك في الحرب الأهلية، الحرب ضد الفلاحين، وذهب نحو عشرة ملايين قتيل فيها ودُمرت الزراعة السوفياتية، ومقابل ذلك أعلن النصر في الصناعة، وأعلن نصرًا كاذبًا في الزراعة. النصر في الصناعة صحيح جزئيًا، لكن الأثمان كانت باهظة. وهنا ظهرت نظريات عاشت أربعين سنة واستمرت في عهد خروشوف وفي زمن بريجنيف، وروّجت مزاعم تقول: لولا الستالينية والانضباط الستاليني والكولخوزية والصناعة الثقيلة لهزمت ألمانيا روسيا. وأنا لا اعتقد صحة ذلك. أنا أعتقد أن روسيا كانت قادرة على مقاومة هتلر والانتصار عليه مع الحلفاء الغربيين، أكان ذلك تحت قيادة بوخارين أم تحت قيادة الماريشال توخاتشفسكي أم تحت قيادة الجيش الروسي، وبوجود الغولاغ. وعلى العكس من ذلك نعلم أن الذين تعاونوا مع الألمان كانوا أكثر عددًا مما كنا نظن، والجنرال فلاسوف الذي تعاون مع الألمان لم يكن ضابطًا قيصريًا، بل كان ابن العهد السوفياتي. وقبل استسلامه للألمان وتعاونه معهم بثلاثة أيام وصل إليه قرار ستالين ترقيته إلى رتبة جنرال. لكن في اللحظة الأخيرة شعر أنه ضحية هو وجماعته، وأنهم متروكون للفناء، لأن ستالين رفض اقتراح فلاسوف الانسحاب إلى موسكو. ونحن روّجنا دعاية تقول إن فلاسوف قيصري، وهذا غير صحيح. والتعاون مع الاحتلال الألماني كان كبيرًا في أوكرانيا وروسيا، واكتشفنا أن المجازر الستالينية في بيلاروسيا قبل هجوم الألمان، أي في عامي 1937 و1939، كانت أكبر مما هو معروف، وهو ما كشفه سولجنتسين في كتابه **أرخبيل الغولاغ**. كانت موجة جنون رهيبة.

• لم تتكلم، بالتفصيل على الابتعاد الموقت عن ياسين الحافظ وباقي الأصدقاء؟

- تلاحظ من انحرافي عن السؤال كم كنت مهتمًا بأخبار الاتحاد السوفياتي والتجربة السوفياتية. حين أقرأ الكتابات الجديدة أكاد أرى أن كل شيء في تاريخ روسيا في القرن التاسع عشر، وفي تاريخ الإنتليجنسيا الروسية وفي تاريخ اللينينية وفي تاريخ الستالينية وتاريخ الاتحاد السوفياتي له أهمية

وفائدة مباشرة لنا نحن العرب. وعلى سبيل المثال أهمل الروس منذ نهاية القرن التاسع عشرة فكرة الحرية وتحدثوا عن الإرادة، وهذه ميزة عربية واضحة ولا سيما في الجناح الثوري من عصر النهضة وفي العصر الذي تلا عصر النهضة، هذا الموقف له جذور في الفلسفة الألمانية، لدى هيغل وشيلي، وله أصول في اللغة الروسية ولدينا أيضًا. نحن العرب مثل هذا الأمر:

إذا الشعب يوما أراد الحياة فلا بد أن يستجيب القدر

ولا بدّ لليل أن ينجلي ولا بدّ للقيد أن ينكسر

فالحرية لدينا تكسير قيد وتحقيق إرادة الشعب أو :

لا تلم كفي إذا السيف نبا صحّ مني العزم والدهر أبى

لاحظ كلمة العزم. وأعتقد أن هناك زعماء ومفكرين عربًا يعتقدون أن الثورات في تاريخ الصين فشلت، وفشلت ثورة الشعب في مصر الفرعونية قبل 4000 سنة لأن الإرادة الكافية والعزم الكافي لم يكونا كافيين، أو لأن عملاء أو متقاعسين مترددين كانوا موجودين في صفوف الشعب. هذا كله كلام فارغ. فالحرية في هذا التصور ليس لها علاقة بالتاريخ، وكأن البشر ليس همهم الأول إنتاج وجودهم ومعيشتهم بل همهم الأساس الثورة والعدالة.

إن تاريخ البشر الطويل يتلخص في عبيد يسعون لتحسين أحوال العبودية، وربما سعوا في إحدى المراحل إلى الانتقال من العبودية إلى الحرية. يقولون: حرية النقد، ويشترطون أن يكون النقد بنّاء، وهذا يعني عدم وجود حرية نقد ما هذا؟ النقد معناه الهدم، ومعناه أن أزيح الخطأ، وأن أهدم شيئًا مبنيًا.

ماذا يعني أن يكون شرط النقد ألا يكون هدّامًا: هذا كلام فارغ. نقد بنّاء؟ البنّاء ألغى النقد. ديمقراطية شعبية؟ الشعبية ألغت الديمقراطية. أمة عربية؟ العربية ألغت الأمة. لغة عربية؟ أنا لا أراها لغة. اللغة يجب أن تكون مرتبطة بالفكر وتلبي حاجات التفكير الفلسفي الأساسي عند الإنسان وإلا لا معنى لها أبدًا. ليست مشكلة أن نترجم مصطلحات علم الحيوان وعلم الحشرات

وعلم الفراشات من اللاتينية أو الإنكليزية أو لا نترجمها. أنا أقول لا تترجمونها أبـدًا، بل تناولوها كما هـي أكانت لاتينية أم إنكليزية ولـو بلغ عددها 500 ألف مصطلح، فهذا لن يؤثر 1 في المئة في طبيعة اللغة العربية.

هناك أنـاس يُحذّرون من وضع الاسـم قبـل الفعل، لأن الجملـة العربية، بحسـب هؤلاء، هـي الجملـة الفعليـة. وهـذا غلـط، وليس لـه أي معنـى على الإطلاق. ثم الجملة الاسمية هي جملة العلم وجملة المعرفة النظرية. «الأرض تـدور حول نفسـها وحول الشـمس». لا يمكـن أن أقول: «تـدور الأرض حول نفسها وحول الشمس».

• لنتوقـف عنـد حدثين: انقـلاب عـام 1965، وحركة 23 شـباط/ فبراير 1966.

- في شـأن انقلاب هواري بومدين في صيـف 1965 (19 جوان 1965) كان هنـاك جناح يسـاري في عهد بن بلّة، له شـأن في الانقـلاب على أحمد بن بلّة. وكان واضحًا أن بومدين سـيضرب الجناح اليسـاري هذا. آنذاك في وسـط اللاذقية نزل إبراهيم ماخوس من سـيارته، ووقف مـع صديقين من أصول بعثية وتكلم بسخط ضد العسكر قائلًا: إن بومدين عسكري، والعسكر يتزايد نفوذهم باطـراد. وفي اليـوم التالي أصدرت القيـادة القطريـة بيانًا أُذيع فـي الإذاعة يؤيد انقـلاب بومدين، وعلـى البيان توقيع القيـادة القطرية وتوقيع ماخـوس، وفي ما بعد حدث انقلاب 23 شباط/ فبراير 1966.

في عام 1967 سألت شـابًا من حركة القوميين العرب من اللاذقية: لماذا وقفتم في البداية ضد بومديـن واتهمتموه مع وزير الخارجية الجديد عبد العزيز بوتفليقـة بالعمالة لأميركا؟ قال لي: لقد نقلنا موقف كوبا. وظلت جريدة الحرية على هذا الاتجاه تدافع عن محمد حربي وعن أحمد بن بلّة وتهاجم عبد العزيز بوتفليقة وبومدين وتتهمهما بالعمالة. غير أن هذا الشـاب فسّر لي الموقف على حقيقته، فقـال إن بومدين دعا أعضاء مـن الحركة، وقال لهـم إن من الضروري تنشيط قضية فلسطين، ولا سيما أن «قوات العاصفة» التابعة لحركة «فتح» بدأت

العمل العسكري، وعرض عليهم السلاح كي ينشطوا في هذا الاتجاه، عندئذ بدّلنا رأينا. فقلت له: تبيّن باكرًا أنه وطني وثوري وحليف للثورة العالمية، أليس كذلك؟ فقال: نعم. فقلت له: لو كنت مكانكم لاستنتجت أحد استنتاجين: إما أن بومدين وطني مع الثورة العالمية، أو أنه من رجالات «تهوير» في قضية فلسطين، ومن رجال المزاودة العربية والفلسطينية. لكنكم لم تروا هذا الاحتمال، فمشيتم في «الخط التهويري»[4].

من المفيد الرجوع إلى مقالات أمين الأعور في جريدة المحرر اللبنانية بعد حرب حزيران/ يونيو 1967، وإلى قصة السينيور ألونزو أو الرفيق ألونزو. الرفيق ألونزو كان مندوبًا لكوبا في بيروت، أي المسؤول عن السفارة، أو القائم بالأعمال. هذا الشخص راح يجمع أشخاصًا من القوميين العرب اليساريين ومن «منظمة الاشتراكيين اللبنانيين» عنده في المنزل. وكانت جلسات المناقشة تبدأ بالهجوم على البرجوازية الصغيرة. وبعد أيام تبيّن أن البرجوازية الصغيرة تعني، سياسيًا، مصر وتعني عبد الناصر. ولم يطل الأمر حتى علمنا أن ألونزو هذا صار في الولايات المتحدة الأميركية، وقالت كوبا إنه عميل. وبعد أيام نُشر في الصحافة المصرية تكذيب من السفارة الكوبية يقول إن ألونزو لم يكن سفيرًا. ليس مهمًا إن كان سفيرًا أو قائمًا بالأعمال أو سكرتيرًا أول. هذا كله كلام فارغ، المهم هو الحادثة التي رواها أمين الأعور. هذا الرجل الكوبي هرب إلى أميركا في عام 1967. لقد ركض العرب نحو تحرير فلسطين ظاهرًا، لكنهم في الجوهر ركضوا نحو كمين.

أما عن انقلاب 23 شباط/ فبراير 1966 فأتمنى أن يكشف يفغيني بريماكوف في يوم من الأيام أسرار هذا الحدث، لأنه، كما يقال، كان أحد صنّاع هذا الانقلاب. وكان الاتحاد السوفياتي يكره صلاح البيطار، لأن هذا الأخير تغامز مع الصين في مقالات له، ولأنه يتكلم على القومية العربية، بينما خالد الجندي، كان آنذاك من أنصار 23 شباط، يتكلّم على الاشتراكية العلمية. أنا شخصيًا أكره عبارة الاشتراكية العلمية التي لا أرى لها معنى إيجابيًا. أنا أفضل

(4) كلمة «تهوير» بالعامية الشامية تعني «تدهور» يُقال: «هوَّرت السيارة» أي تدهورت (المحرر).

أن تقول هذا ماركسـي أو لينيني. أما هذه الاشتراكية العلمية فلا أحبذها وأعتقد أن هذا المصطلح سـقط. وإذا كانت الاشـتراكية العلمية هي ماركسية بريجنيف فأنا أريد أن أقول: يوجد مـن الواقعية والعقلانية والعلمية في كتاب توماس مور «يوتوبيا» أكثر بكثير مما يوجد في فلسفة ستالين وسواها.

• لنتحدث عن مجلة **الواقع** وسفرك إلى بيروت؟

- أسسـنا مجلة **الواقع** في بيروت في عام 1980، وصدر منها أربعة أعداد حين كنت المسـؤول عنهـا عمليًـا. وكنا قد عقدنا ثلاث جلسـات قبـل الاتفاق على اسـم المجلة، وكان الاسـم من اقتراحـي. وأعتقد أنها كانـت مجلة مهمة، وتعبنا على كتابة الافتتاحية، لكنني حذفت منها أربعة أسطر حماية لي ولنا ممن يمكن أن يفسر هذه السطور بطريقة ما. قيل لها إنها تزعج الكتائب أو تستفزهم، أو تسـتفز بشـير الجميل. خاتمة المقالة كانـت كما يلي: « في سـنة 1952 كان شـعارنا عاشـت القومية العربية وعاش لبنان. الآن سـيكون شـعارنا عاش لبنان وعاشت القومية العربية».

فـي المجلة ناقضنـا التيار اليسـاري العالمي الـذي كان يتصـور أن الثورة العالميـة والاتحـاد السـوفياتي واليسـار العالمـي ينمـو ويصعـد، وهـو يسـجل انتصارات في آسيا وأفريقيا وفي كل مكان. ورفضت هذا الكلام كله، وقلت إن الإمبريالية العالمية هي التي تقوى.

في تلـك الفترة أتتني دعوة لحضـور ندوة صغيرة وجهها إلـيّ من القاهرة شـخصان ماركسـيان همـا إسـماعيل صبـري عبـد اللـه (اقتصـادي) وإبراهيـم سـعد الدين. وعندما وصـلا إلى بيـروت كان معهما محمد الجمـل رئيس نقابة المحامين في مصر، وهو ناصري، ولطفـي الخولي ومصطفى قباج من المغرب الذي تعرفت إليه آنـذاك ومنح الصلح من لبنان وأنا. لم تكـن الندوة مغلقة لأن كريم مروة حضر جانبًا منها، وكان بين الحضور شيوعي سوداني طبيب قادم من إنكلترا. اسـتمرت الندوة يومين في غرفة صغيرة في فندق كارلتون، لكن لسـوء الحظ لم تنشر أقوال الحاضرين في أي مكان.

قبل بداية الندوة مساءً زرت المصريين القادمين من القاهرة، فدعوني إلى العشاء في الفندق. وأذكر أن العشاء كان من دون خمر وأعجبني ذلك. لماذا كثيرون من المثقفين العرب يتصورون أن شرب الخمر أمر جيد وضروري؟ وكان موضوع الندوة «الديمقراطية والمشاركة الشعبية ووسائل الاتصال الجماهيري»، أي «ماس ميديا». وفي هذه الجلسة حول مائدة الطعام تكلموا على الديمقراطية، وقالوا لي إنهم عندما خرجوا من السجون وأصبحوا في مجلة الطليعة وصار إبراهيم سعد الدين رئيسًا لمعهد الاقتصاد الاشتراكي، ذهبوا ليسألوا الشعب والفلاح عن الديمقراطية، فاكتشفوا أن الفلاح لا يشكو من نقص الديمقراطية، الديمقراطية لديه تعني أن العمدة أو ابن العمدة صار لا يعتدي على بناتنا لأننا حينذاك سنشكوه إلى الاتحاد الاشتراكي. هذا جانب مهم من قضية الديمقراطية. كثيرون من المثقفين يتصورون أن الديمقراطية لهم أو للطبقة الوسطى. الديمقراطية تحتاج إلى قاعدة اجتماعية كبيرة. إذا لم نستطع أن نؤسس ديمقراطية تستند إلى قاعدة اجتماعية شعبية واسعة فستسقط بسرعة وتتحول إلى ليبرالية في بيئة بعيدة عن الليبرالية، وستنتهي الديمقراطية والليبرالية معًا. ولا ينفي ذلك الجانب الآخر وهو أن الديمقراطية تتضمن حقوق الإنسان وتعدد الأحزاب وسيطرة دولة الحق والقانون. ويجب تثبيت الديمقراطية بالمعنى الليبرالي الغربي، وأن نثبت إلى جانب ذلك مسألة القاعدة الاجتماعية الشعبية للديمقراطية.

سمعت، في هذا اللقاء، حديثًا ممتعًا، ولفتني في الأحاديث التي دارت أن كلمة الواقع تكررت مرات عدة. وحين تكلّمت قلت لهم أنا من أنصار «جذر ناقص واحد»، فسكت الجميع. لكن محمد الجمل قال لي: ماذا تريد أن تقول؟ إشرح ماذا تقصد بـ «جذر ناقص واحد»؟

قلت لهم: في إحدى المرات هاجم فريدريك أنغلز «الجذر ناقص واحد»، وقال إنه ليس موجودًا إلا في رأس بعض علماء الرياضيات. وهذه سقطة من أنغلز. إنها وضعانية تجريبية علماوية. وقد فهموا مني ضرورة عدم الإكثار من استخدام كلمة «واقع»، لأن السؤال الأبدي الذي أقام الفلسفة كان:

«ما هو الواقـع؟». وبين هيغل وفيورباخ، وبين ماركس وفيورباخ خلاف على ما هو الواقع. وهذا ما كتبته في افتتاحية مجلة الواقع التي نشـرت مقالات مترجمة مهمة جدًا ودراسـات جيدة. هـل كانت بيننا خلافـات؟ طبعًا كانـت الخلافات دائمـة وكنت أحمل مسـألة وجـوب الخيـار بيـن الديالكتيـك والوضعانية، بين الديالكتيـك والعلمانيـة. كنت أتعـارك وأنزعج ممن أسـميهم السـوربونيين مع حبي لهـم وتقديري لمعرفتهـم وعلمهم. كنت أشـعر أحيانًا علـى صعيد الثقافة أن الواحـد منهم ينال الدكتـوراه في علم الاجتماع أو دكتـوراه في الاقتصاد ولا يعرف التاريخ والجغرافيا.

فـي المجلـة أصبحـت مصححًـا ومراجعًـا لترجمـات المجلـة بمـا فيهـا الإنكليزيـة. العـدد الخامس مـن المجلة لـم يصـدر لأن حـرب حزيران/ يونيو 1982 (الاجتيـاح الإسـرائيلي للبنان) اندلعـت. وكان في العـدد ترجمة لمقالة بعنوان «اختفاء الأشـياء في مادية كارل ماركس» لكاتب ماركسـي هيغلي يدعى جاك دريدا.

- **من أين حصلت على هذا المقالة؟**

- من مجلة لاتونسـي، وهي مجلة الفلسـفة الصادرة عن الحزب الشيوعي الفرنسـي. ففي أوائل عـام 1982 مـررت بباريس واشـتريت العـدد من إحدى المكتبـات. المقالـة مهمـة جـدًا جـدًا، وهـي موجّهة مـن ألفهـا إلى يائهـا ضدّ الوضعانيـة الماركسـية، وضـد ترجمـة جوزيـف روال كتـاب رأس المـال إلـى الفرنسية مع كشـف أغلاط هذه الترجمة. في عام 1983 كنت في اللاذقية حين صدر العدد الخامس من مجلة الواقع من دون مقالة جاك دريدا، وكان هذا خطأ كبيرًا، وأسفت لأن يكون رفاقي في بيروت لم ينشروا هذه المقالة.

- **أين هي هذه المقالة الآن؟**

- لا أدري، ربمـا تلفـت مسـوّدات العـدد الـذي لـم ينشـر تحـت القنابل وعدد المجلة الفرنسـية الذي نُشـرت فيه المقالة الأصلية ليس فـي حوزتي. أما ترجمة رأس المال إلى الفرنسـية فيمكـن أن نتحدث كثيرًا عنهـا. قرأت يومًا أن أغلاط المترجم الفرنسـي في زمن ماركـس كثيرة بمعيار فرنسـا وليس بمعيارنا

نحن العرب، ومعظمها ينتسب إلى اتجاه واحد، الاتجاه الوضعاني العلموي. كل ما هو فلسفي ومبهم وهيغيلي ولاهوتي شطبه المترجم الفرنسي. عبارة كارل ماركس عن دورة المال «المحسوس الذي هو فوق المحسوس» شطبها المترجم. ويقول جاك دريدا إنها مأخوذة من القاموس اللوثري. والدة كارل ماركس حين تنصّرت يبدو أنها انتقلت بالإيمان من دين إلى دين، وكانت قد اتخذت المسيحية اللوثرية بشكل جدي كما كانت جدية في شأن اليهودية قبل ذلك، بخلاف والده. الأم تقية، فكان الطفل أو الشاب كارل ماركس يسمع ترداد هذه العبارة من أمه، والعبارة وردت في اللاهوت اللوثري بخصوص عقيدة تحوّل الخمر والخبز إلى دم يسوع المسيح وجسده.

نحن نعرف أن في مجتمعنا كثيرًا من الناس يتصوّرون أن البروتستانتية تخلّت عن هذه العقيدة. هذه حماقة كبيرة. لوثر بشكل خاص لديه عقيدة ما يسمى «لبريزانس ريال»، أي الحضور الفعلي. الكاثوليك عندهم «لاترونس انستاتنلاسيون»، أي إن جسد المسيح ودمه حاضران في الخبز والخمر. ولوثر لم يقبل حتى من زفينغلي وكالفن أن يقال إن هذا جسدي هذا دمي، أي إن الخمر يعني دمي. لا، إنه مقيد بنص الكتاب المقدّس الذي ورد فيه هذا جسدي إذًا هذا جسدي. كثيرون من الناس يقولون إن اللوثرية البروتستانتية حذفت الصور، غير أني لم أرَ أنهم يدركون أهمية البروتستانية في تأكيد الجوانية.

- **لاحقًا العددان السابع والثامن من مجلة الواقع.**

– صدرا وفيهما مقالات جيدة، وكنا نُصرّ على البعد العربي وعلى الأساس الفلسفي وإلا «ما بيمشي الحال». الآن لو كانت المجلة لا تزال موجودة وأنا فيها لكنت أصدرت عددين عن البيريسترويكا، وكنت كتبت مقالة عن الأسس الروحية للبيريسترويكا السوفياتية، لأن هذا الموضوع غائب عن الوعي العربي اليوم. وأنا أنزعج عندما أرى الصحافة العربية في دول الخليج العربي تركز على وحدة ألمانيا التي لم يروا من بين تطورات السنوات الخمس الأخيرة كلها إلا وحدة ألمانيا. ما هذا الهاجس؟ حسنًا، إصنعوا وحدة عربية إذًا. أفتش عن الشيء الأكثر تكوّنًا وثباتًا، أي الأسس الروحية للبشرية وعن معنى الثقافة.

الثقافة تعني أن هناك مبدأ روحيًا أعلى مني، ومبدأ ثقافيًا أعلى مني، والثقافة بهذا المعنى تختلف عن فكرة الحضارة. الحضارة تعني العناصر المجمدة، مثل البنايات والعمارات والمساجد والقصور وأشياء كثيرة. لنضف إليها البيت في القرية. لماذا المساجد والقصور وحدها! الثقافة ليست شيئًا جامدًا. الثقافة أمر يدعوك إلى الأمام وإلى أعلى. هنا فكرة الثقافة أكثر خلودًا وديمومة من فكرة الحضارة. والثقافة وثيقة الارتباط بالأخلاق، والأخلاق وثيقة الارتباط بالثقافة. وإذا كنا نريد انتصار الفكر العلمي لدينا فيجب أن تتغير الثقافة. نحن لا ينقصنا الفكر العلمي، ينقصنا كل شيء في مستوى الدين والأخلاق والعادات والفن والطرائق الصوفية. فإذا قرأت تاريخ الفكر النظري اليوناني سترى أن أساس هذا التاريخ هو التحول. الأخويات الصوفية تحولت، الحقوق الجزائية تحولت، التصورات الدينية تحولت. وفي هذا التحول العام في اليونان ظهرت شجرة مميزة هي الفكر الفلسفي النظري اليوناني. والكتاب المفيد في هذا الميدان هو كتاب **أصول الفكر اليوناني** لجان بيار برنار الذي صدر بالعربية عن المؤسسة الجامعية للدراسات (مجد) في بيروت.

أنتقل الآن إلى مجلة الوحدة، وأريد أن أقول شيئًا ما عن بيروت. في بيروت اشتركت في ندوات عدة، منها ندوة «القومية العربية في الفكر والممارسة»، وندوة «القومية العربية والإسلام» التي عقدها مركز دراسات الوحدة العربية ومداخلاتي كلها موجودة في الكتاب الصادر عن المركز. واشتركت أيضًا في ندوة «العروبة والإسلام: علاقة جدلية»، وهي ندوة ناصر الرابعة التي نظمها الاتحاد الاشتراكي العربي وعبد الرحيم مراد وحسن صبرا. وهذه الندوة أعجبتني كثيرًا وكانت مفيدة جدًا. إن كلمة «علاقة جدلية» تعني عند ثلاثة أرباع المشاركين أنها «مخلوطة»، أي عروبة وإسلام. لذلك امتدحت كثيرًا موقف الشيخ صبحي الصالح الذي قدم عرضًا بعنوان «الإسلام والعروبة بين مدينة الله ومدينة الإنسان»، وبدأ كلامه بالقول إن من البديهي أن الإسلام غير العروبة، والعروبة غير الإسلام. وفي النقاش أيد العلمانية وحذّر من أن يصبح موقف المسلمين ردة فعل على موقف المنطقة الشرقية (المسيحية) من بيروت. وإذا كان هؤلاء مع العلمانية فنقف نحن ضد العلمانية. وأكد فكرة

الحضارة العالميـة والثقافة العالمية، وأن عبارة جمال الدين الأفغاني «شـتان ما بين الإسلام والمسـلمين» لا تُعبّر بشـكل كافٍ عن مدى التدهور الذي وصلت إليه المجتمعات الإسـلامية. وكان الصالح في كلمته شـجاعًا وواقعيًا معًا. لكن ثمة بعـض الحاضرين لم يفهموا شـيئًا من كلامه، وتخيلوا أن هنـاك تناقضًا بين العروبة والإسلام بدلًا من العلاقة الجدلية، لأنهم يتصوّرون أن العلاقة الجدلية تعني عدم وجود تناقض وتعـارض، وهذا أمر عجيب. وهنـاك أناس لم يدركوا أن المعرفة تبدأ بفصل المفاهيم ووضع بعضها في مقابل بعضها الآخر لأستطيع أن أدرس علاقاتها. هناك من يرفض مبدأ العمل بالمفاهيم، وتسعة أعشار الناس لا يدركـون هذا المبدأ أبدًا. العروبة شـيء والإسـلام شـيء آخر. الإسـلام دين والعروبة قومية. وعندما يتحول الإسلام إلى قومية سيحدث تناقض وحرب بين الاثنين شئنا أم أبينا. عندما تصبح القومية دينًا يحصل تناقض بين الاثنين.

في أوائـل عام 1982 دعانا المجلس القومي للثقافـة العربية إلى ندوة في تونس بعنـوان «مقاومة الغزو الثقافي الاسـتعماري والصهيونـي»، ولي في تلك الندوة مقالة عن «الإنسـان العقل والتاريخ» نشر في مجلة **المعرفة** ونشرته مجلة **الآداب** من دون أغلاط مطبعية. ثم دعينا في شـباط/ فبراير 1983 إلى طرابلس الغرب.

- **ذكرت أن هناك أغلاطًا كثيرة في مجلة المعرفة.**

– نعم كنـت في بيـروت مصادفـة، ورأيـت المصححين وهـم يصححون مجلة **الآداب**، وقالوا لي إننا نصحح مقالتك، فقلت لهم: أعطوني إياها، وقمت بتصحيحهـا. الأغلاط وقعت في أثناء الضرب على الآلة الكاتبة في تونس. مثلًا عبـارة «إنمـاء العقل» صارت «تأليـه العقل». هـذه المقالة نشـرت أيضًا بأغلاط مطبعيـة فـي مجلة **كفاح الشـعب العربـي** الصادرة فـي ليبيا، ونُشـرت في مجلة **أنوال** المغربية مـن دون أغلاط. وفي العددين الثانـي والثالث من مجلة **الوحدة** كتب محيي الديـن صبحي مقالة عن نـدوة «مقاومة الغزو الثقافي الاسـتعماري والصهيونـي»، وأفـاض في الـكلام على مقالتـي «الإنسـان والعقـل والتاريخ». لكنـه أهمل بندين همـا الأول والثامن. في البند الأول تحدثـت عن أثر الانتقال

والهجرات والغزو في تقدم البشرية. وقلت فيه إن تاريخ البشر ليس تاريخ مجتمع واحد يدور بين أدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج. إن أي قبيلة معزولة يمكن أن تبقى على حالها ألف وثلاث آلاف سنة من دون أن تتطور أدواتها. أما في البند الثامن فعرضت مثالًا لرجل موجود في لندن أو في مدريد أو في القاهرة أو في إسطنبول في عام 1530، بعد اكتشاف أميركا، ولديه ثلاثة كيلو غرامات من الذهب. ولنفترض بعد ثلاثين سنة أصبح لدية ستة كيلوغرامات من الذهب. وبسبب زيادة الإنتاجية في مناجم الذهب صارت القدرة الشرائية للستة كيلوغرامات أقل من القدرة الشرائية للثلاثة كيلوغرامات. فهل نقول إن هذا الرجل أصبح أكثر غنى أم أكثر فقرًا؟ هل زاد ماله أم نقص؟ السؤال هو: أين نضع الواقع؟ عند المادة أم عند القيمة؟ عند الوزن أم عند القيمة؟ الحقيقة والواقع هما عند القيمة.

- **ماذا عن مقالاتك في جريدة السفير؟**

– كتبت في السفير في عام 1981 سبع مقالات عبارة عن بحث من خمسين نقطة عنوانه «كون طائفي، مجتمع مدني، حقوق الإنسان». في البداية كنت اشتغل على مقدمة لكتاب جوليت ماس المرأة في العالم العربي، وانتقدني أصدقائي، ومن بينهم سليم نصر ورشيد شقير وأسد غندور، لأن كتاب ماس لا يستحق هذه المقدمة كلها، لكنه كتاب جيد واستفدت منه. المهم إنني كتبت مقدمة للكتاب وإذا بجهاد الزين من السفير يُصرّ على نشره في السفير. وقال لي: أنا أتكفّل بتقطيعه ووضع عناوين فرعية له وتكسب منه مالًا. وأذكر أنني تسلمت 400 ليرة لبنانية لقاء كل مقالة.

هنا ذكرت حادثة راؤول كالاس في فرنسا في القرن الثامن عشر، هذا البروتستانتي الذي كان لديه ابن شاب يريد أن يصبح كاثوليكيًا، وإذ بهذا الشاب يموت بالسم. وعلى الفور اجتمع برلمان بوردو، أي محكمة بوردو العليا (في إنكلترا البرلمان هو المجلس التشريعي، أما البرلمان في فرنسا في زمن الملك فهو هيئة قضائية) وأثبتوا التهمة على الأب وشنقوه. وصلت القضية إلى باريس،

فتبنّاها فولتير وآخرون، وثمة أناس ضد راؤول كالاس أرادوا لفلفة الموضوع. فولتير وحزبه رفضوا، وكانت النتيجة أن أعيدت المحاكمة في باريس وردَّ الاعتبار إلى راؤول كالاس بإعلان براءته. إن أمة انقسمت كلها من أجل فرد وليس من أجل أقلية، هي أمة حية، بل أمة تاريخية.

قلت في مقالات السفير إن هذه اللحظة هي لحظة الحق الفاروقية. وقبل أي شيء يوجد حق ويوجد باطل، ولا يجوز أن أرضى لنفسي ما لا أريده لغيري. ثمة مسألة كرامة ومسألة إهانة، وآن لنا أن نُدرك أن أي شخص يريد أن يعطي لنفسه حقًا فوق حق زميله أو جاره هو مهدور الكرامة قبل غيره. نريد أن نرفع لواء المجتمع ولواء الفرد، لواء الدولة ولواء المواطن فوق أي اعتبار آخر. في تلك الفترة كتبت مقالة في العدد الأول من مجلة **الفكر الاستراتيجي العربي** عن عبد الناصر وثورة 23 تموز/ يوليو 1952، وتكلمت على كلاوزفيتس وحاربت ديماغوجيات عدة كانت تكثر من استعمال كلمة استعمار. يا أخي إن تاريخ البشرية كله استعمار. البشر استعمروا الأرض، البشر يستعمرون الأرض، وبعضهم يستعمر بعضًا. الجانب الثاني مأسوي ونريد أن نتخلص منه. لكن الجانب الأول هو الجانب المشرق. والبشرية نمت عندما استعمر الإنسان الأرض وبنى عليها حضارة وعمرانًا. أما كلاوزفيتس فقال: إن الحرب ليست الهجوم. الحرب هي دفاع وهجوم. والذين تحدثوا عن كلاوزفيتس ولم يتكلموا مثل هذا الكلام معناه أنهم لم يفهموا شيئًا من كلاوزفيتس الذي يعطي الأفضلية للدفاع على الهجوم. وترجمت الكتاب ورجعت إلى هذا الموضوع عندما ترجمت كتاب ريمون آرون **كلاوزفيتس: فكر الحرب** وهو كتاب من جزءين أصدرته دار «غاليمار»، ترجمته تحت قنابل شارون في أوائل آب/ أغسطس 1982.

ريمون آرون رجل منصف يعتبر آراء لينين وماركس وأنغلز الأقرب إلى رأي كلاوزفيتس، بينما رئاسة الأركان الألمانية ورئاسة الأركان الفرنسية بعيدين جدًا من كلاوزفيتس، حتى لو ادعى الألمان أنهم يطبقون أفكاره. ركض الفرنسيون وراء أفكاره قبل الحرب العالمية الأولى لأنهم اعتقدوا أنه

منظّر لنابليون، فتبنوا آراءه. لكن، لا الفرنسيون فهموه ولا الألمان، والذين فهموه بدقة هم أنغلز ولينين وماركس وماو تسي تونغ أكان قد قرأه مباشرة أم لم يقرأه. وتذكرت الآن ياسين الحافظ ومناقشاتي وخلافاتي معه. يوجد أمر اسمه الأصول المعرفية أو الجذور الكنوزيولوجية للباطل والخطأ، وهي ليست جذورًا اجتماعية بل جذور كنوزيولوجية، أي إن الإنسان يخطئ لأن هناك معرفة، لأن هناك صوابًا وخطأ. ولأن المعرفة قائمة على التجريب فمن البدهي أن يكون الإنسان قابلًا للخطأ في أي لحظة، أكان بدويًا من بادية الشام أم من قبيلة حواتمة أم خريج كلية الحرب في برلين أو كلية سان سير في فرنسا.

أردت أن يسمعني ياسين. «طحشة» آلاف العرب ورمزهم نايف حواتمة موجودة عند ألمان مثقفين وجنرالات وخريجي أعلى الكليات الحربية، وموجودة عند الفرنسيين. وريمون آرون دان بقوة مجزرة فردان لأن مئات الآلاف من البشر قتلوا في الطرفين. وآرون فرنسي يهودي يعرف الفلسفة الألمانية ومؤيد لديغول.

• تكلمت على «الطحشة» وكيف أنها موجودة لدينا ولدى الغرب. ما المفارقة؟

– لماذا مفارقة؟ لا لم أقصد الإشارة إلى مفارقة، بل بقصد التأكيد أن للخطأ في القضايا الكبرى مصدرين. لا أقول إن له جذورًا اجتماعية مثل لينين، بل أقول إن له جذورًا أيديولوجية. يوجد أناس يتصورون أن الرجعية والإقطاعية والرأسمالية والبرجوازية لها مصلحة في الخطأ، وهي تتمنى الخطأ وتنساق معه. بينما الثوري والتقدمي يخطآن كما يخطئ الرجعي والمحافظ. هذا من الناحية الأيديولوجية. الخطأ موجود لأن المعرفة موجودة، لأن هناك غلطًا وهناك صوابًا. وقولي هذا هو من وحي لينين في محاورته مع أفلاطون في «خلاصة ميتافيزيقا أرسطو»، ومن مقالته عن الجدل، ومن وحي الوثيقة الصينية عن التجربة التاريخية لدكتاتورية البروليتارية التي صدرت في نيسان/ أبريل 1956. مرة ثانية أصوغ الموضوع هكذا: الخطأ له مصدر إنساني اجتماعي

طبقي أيديولوجي سياسي. كل إنسان له مصلحة في أن يخطئ أحيانًا، وله مصلحة في تمرير الغلط، لأن هذا رأيه وهذا هو هدفه. فكرة المعرفة تقول: لا ليس لي علاقة بالمصلحة. أنا أريد أن أعرف فحسب. إذا كانت فكرة الثورة ستمنعنا من المعرفة الموضوعية والمجردة فمعناه أننا سنقود أنفسنا وشعبنا إلى التهلكة.

في شباط/ فبراير 1984، أي في الذكرى السادسة والعشرين للوحدة بين سورية ومصر ذهبنا إلى طرابلس الغرب لحضور ندوة عنوانها «نحو تصوّر عملي لتحقيق الوحدة العربية»، وهذا عنوان متسرّع. ومع ذلك كتبت بحثًا عنوانه «لمحة عن تاريخ أوروبا في حيثية الأمة والوحدة»، بدأت فيه من العصور الوسطى البربرية إلى تكوّن الأمم، ودور الفلاح زارع الأرض، وقلت نقلًا عن أنغلز إن في فرنسا وإيطاليا وغيرهما، دَمَج الروماني الجرماني، والفلاح دمج النبيل، والبرجوازي دمج الأمير، والمغلوب دمج الغالب. وعندما جاء الإفرنج أو الجرمان إلى البلاد التي أصلها رومانية، انصهرت الطبقة العليا الإفرنجية والجرمانية بالشعب الأصلي لغويًا وحضاريًا ودينيًا. ثم انتقلت إلى تمجيد الموناركية المطلقة بانية الأمم.

- **من أين جاءت الموناركية؟**

- من «مونارك» وتعني الرئيس الواحد الأحد.

- **هل «مونارك» كلمة أم اسم لشخص؟**

- مونارك تعني المليك؛ مونو واحد؛ آركي أو أرشي أو آرخي يعني رئاسي ومتسلسل. الموناركية تعني النظام الملكي. فالمونارکيون هم الذين أكملوا بناء الأمة والدولة - الأمة في فرنسا، وهم الذين تحالفوا مع البرجوازية ضد الأمراء. وفي أثناء كلامي في الندوة نظرت إلى المرحوم أمين النفوري الذي كان يحدثنا عن استراتيجيات الفتوحات العربية، ورحت أتكلم على «كريسي» في حرب المئة عام بين فرنسا وإنكلترا، وقلت إن المشاة الإنكليز انتصروا على الفرسان الفرنسيين الذين نزلوا وحاربوا على الأرض. وهذه العودة إلى المشاة

هي عودة من التاريخ إلى البدء. فقبل عشـرة قرون كان ظهور الفارس الجرماني نذيرًا بانتهاء عالم وبداية عالم؛ انتهاء عالم روما واليونان وبداية العالم البربري.

أعتقد أن أمين النفوري وغيره بعيدون عن هذه الإشكالات، علمًا أن هناك بين الماركسـيين من قرأ أنغلـز وأندريه موروا عن تاريخ إنكلتـرا. ثم بيّنت كيف كان الانتقال مـن الموناركية المطلقة إلى نقيضهـا، أي إلى الانقضاض الليبرالي والديمقراطي علـى الملكية المطلقـة. ووصلت إلى الوحـدة الألمانية والوحدة الإيطاليـة، وقلت إن الوحدة الألمانية بدأت في الثقافـة الألمانية، وبالتحديد في الفلسـفة الألمانية، ونحن العرب بالكاد نعرف فيخته وكتابـه **خطابات إلى الأمة الألمانيـة**. من مزايـا الخطابات أن فيختـه كان يعرف أنه لا يضع اسـتراتيجيا بل يوجّه نداء. نحن نتصور أن هذه الخطابات هي اسـتراتيجيا ونجهل تمامًا ما هي فلسفة فيخته. أنه فيلسـوف كبير وشامل، وحلقة رئيسة حاسـمة في المسيرة من كانط إلـى كارل ماركس عبر هيغل. مارس الألمان الفكر ثـم انتقلوا إلى الفعل. أما نحن فمخطئـون كثيرًا لأننا لا نحتـرم القول ولا ننتقل إلـى الفكرة. وذكرت أن بناة الوحدة الألمانية هم الذين صنعوا الموسـيقا الألمانية أمثال هيرتر وغوته وبيتهوفن وكلاوزفيتس.

حدثت في أثناء الندوة حادثة لطيفة، جاء عبد السلام جلود وتحدث ساعة ونصف السـاعة، وكنا قد جعنا ونريد أن نتناول الغـداء، وإذ به يهاجم في كلامه البراغماتية والتجريبية والدوغمائية. فقلت: هذا أمر جيد. وإذا به بعد قليل يطلب منا أن نلغي كلامنا وننتقل إلى مشـروع يحـدد التحقق العملي للوحـدة العربية، وبعد أن أنهى كلامه صفقنا له ثم نزل، وبـدأ الناس يصافحونه ويقبلونه. اقتربت منه وصافحتـه، وكان إلى جانبي المرحوم عبد الله سـعادة، وقلت لعبد السـلام جلود: أنا اسـمي اليـاس مرقص، أؤيـد جدًا فكرتـك، وأعتقد أن الفكـر العربي سـاقط تحت وطأة الدوغمائية والبراغماتية والتجريبية. لكن ما دام الأمر كذلك، مـا رأيك يا حضرة الأخ المناضل في الشـروع من البدايـة ودحض هذا الموقف والاتفاق على طريقة الفكر وطريقة المعرفة؟ فقام عبد الله سـعادة وقال: هذا ما قصده الأخ عبد السلام. عند ذلك ألقى عبد السلام جلود التحية عليّ وانصرف،

ثم خرجنا. وإذ بعدد من الأشخاص بينهم رضوان السيد يريدون توقيع عريضة ضد جلود ثم ينسحبون من الندوة لأنه قال لهم إن كل ما قمتم به ليست له أي قيمة. وتمكنتُ من إزالة سوء الفهم بينهم.

في اليوم التالي مساءً كنا مدعوين عند العقيد معمر القذافي، وكان عددنا سبعة عشر مثقفًا غير حزبيين، سوريون ولبنانيون ومصريون ومغاربة، وربما ليبيون أيضًا وأحد الكويتيين وهو رئيس القوميين العرب في الكويت[5]. وفي تلك الليلة تلقينا خبر سقوط البصرة في أيدي الإيرانيين. وكان جميع الموجودين ضد إيران، بمن فيهم أنا الذي لا يمكن أن أوافق على انتصار إيران على العراق، وليس من الضروري أن يكون الواحد منا قوميًا عربيًا مرفوعًا إلى الأس أربعة حتى يكون له موقف عربي كهذا. وفي هذا الحوار سألت القذافي عن رأيه في موضوع المرأة، وغير ذلك من الأسئلة. وفي اليوم الثاني عند انتهاء الندوة دعيت أنا ونديم البيطار إلى اجتماع مع العقيد معمر القذافي تحت الخيمة. لم ننتظر عند الباب في الحديقة إلا نحو عشر دقائق ثم دخلنا إلى الخيمة، وكانت جلسة ممتعة طالت نحو ثلاث ساعات. ووجدت أمامه كتابًا عليه صورة الراهب سافونارولا. ودار الحوار على سافونارولا والاشتراكية الطوباوية وروبسبيير والفوضوية. وفي أثناء الحديث قرأ القذافي ثلاثة سطور من برودون وسألني عن معناها، فقلت له: واضح أن برودون في هذا الموقف يؤمن بصراع ضدّين وتوازن ضدّين بلا تركيب، أي بلا لحظة ثالثة، وبالتالي بلا إمكانية للتقدم، فهو لا يخرج عما يمكن أن نسميه الديالكتيك الشرقي، أي فكرة النواس.

هز القذافي رأسه، واكتشفتُ بعد نحو ثلاث سنوات، حينما كنت أراجع كتاب أري أرافون عن الماركسية، أن هذا الرد هو رد ماركس على برودون في عام 1847، وكنت قد نسيت ذلك، لكنه اختمر في اللاوعي عندي. وفي نهاية الجلسة قال القذافي: عندي سؤال أكلّفكما به. لماذا سافونارولا وروبسبيير وأمثالهما فشلوا وانتهوا نهاية سيئة؟ قلت: أستطيع أن أجاوبك على الفور أن

---

(5) هو الدكتور أحمد الخطيب على الأرجح (المحرر).

من غير الممكن إعطاء جواب بسطر واحد على سؤال كبير كهذا. قال: أجب. قلت له: لأنهم غير واقعيين. ثم تابعت الكلام بالقول: لكن السؤال ما هو الواقع. فسُرّ القذافي بهذه الإجابة. ما هو الواقع وما هي الواقعية، وما معنى أن أكون واقعيًا؟ ما هو الواقع؟ لنقل إنه سؤال أفلاطون وديكارت وجميع العلماء والمفكرين وجميع المتصوفة وجميع الفلاسفة وجميع الفنانين، أكانوا فناني الواقعية الحقيقيين أم فناني السريالية والتكعيبية. وهنا قال القذافي: هذا ما أكلفك به.

تكلم القذافي بلغة المفرد ووقف. وكان هناك آخرون يريد أن يجتمع إليهم. لولا ذلك، لاستمر الاجتماع ساعات. ونديم البيطار صديق القذافي، لكن هذه الجلسة صارت كأنها جلسة بيني وبين القذافي وحدنا. لم أتكلم كثيرًا. نديم البيطار تكلم أكثر مني، ولم نكن على وفاق أنا ونديم البيطار. لنديم البيطار ميول فوضوية مناوئة لماركس، وأنا العكس. المهم عندما وقفنا لتوديع القذافي، حرصت على أن أقول له ما يلي: قلت لك البارحة أنت أول رجل وقائد مسلم تمدح الراهبات المسيحيات أمام سبعة عشر شخصًا، فهل تأذن لي يا سيادة الأخ أن أنقل أحاديثك إلى قريبة لي في رهبنة الكرمل، وهي عجوز وبطلة عند المساجين والمشوّهين. فسُرّ بذلك. وأترك للقارئ أن يؤول ما المعنى الذي قصدت إليه.

أعود إلى الحوار مع القذافي بحضور سبعة عشر شخصًا، إذ أبديت الاحترام الممكن لمعمر القذافي وابتعدت عن السياسة المباشرة. وانتبه القذافي من خلال سؤالي عن المرأة إلى أنني قرأت جيدًا **الكتاب الأخضر**. وأذكر أنه قال في جملة ما قال: عندنا في ليبيا فتيات نذرن أنفسهن للخدمة الاجتماعية أو السياسية أو النضالية، وشبههن بالراهبات.

أنا مدرك أن ملايين مثل القذافي موجودون في العالم وفي تاريخ البشرية. توجد جماهير مسحوقة مضطهدة، يوجد جان جاك روسو، وآلاف المفكرين، وثمة قاسم مشترك بين كثيرين من الحكام العرب والقادة العرب ورؤساء الأحزاب العرب ورجال الدين والسياسيين والملحدين الثوريين والثوريين

الإسـلاميين ومن الماركسـيين الثوريين وصولًا إلى أحمد بن بلّة وأنصار الإمام الخميني. وهناك أمر بينهم جميعًا هو رفض التدرّج، وفي إحدى المرات ناقشت مع ليبييـن وقلت لهم: إنكـم تعتمدون كثيـرًا على جان جاك روسـو، لكن جان جاك روسـو يقول في كتابه في التربيـة أن هناك مقولة الطبيعـة ومقولة الاختمار والنضج وهما مقولتان متشـاركتان: طبيعة الطفولة تعنـي مراحل الطفولة وتعني أيضًا ترك الأمور كي تنضج، وأنتم جعلتم مقولة الطبيعة عكس ذلك. فإذا كانت بعض الثورات في التاريخ قد فشـلت، فهي لم تفشـل لأنها كانت تؤمن بالتدرج أو لأنها كانت ألعوبة بين الخونة، هذا غلط. كانت تفشل لأن فشلها كان محتومًا مثلما كان قيامها محتومًا. وبينما كنت عائـدًا في الطائرة مع آخرين من طرابلس الغرب إلى دمشق سمعت أن هناك مشروعًا لإنشاء مجلة ثقافية في باريس تابعة للمجلس القومي للثقافة العربية الذي يرئسه عمر الحامدي ومحمد أحمد خلف الله. وبعد نحو شـهر وكنت في اللاذقية، هاتفني محيـي الدين صبحي ثم تكلم معي عمر الحامدي ودعاني إلى دمشق، والتقينا في فندق الشام، وهناك قال لي: هل أنجـزت ما طلبه منـك الأخ القائد؟ وكان عمـر الحامدي موجـودًا معنا في جلسـة القذافي، وكان يدوّن بعض الملاحظات. قلـت له: وهل هذا أمر جدي؟ قال: طبعًا. قلت: أنا مسـتعد. ثم رحت أفكر في الموضوع وأسأل نفسي: ما هو الواقـع؟ وبات في ذهنـي مخطط وبحث. وفـي أثناء لقائنا عرض علي مشـروع مجلـة الوحدة، وأعتقـد أن مصطفـى قباج الذي كان في دمشـق دعم ترشـيحي للعمل في المجلة. وفي 16 نيسـان/ أبريل 1984 كنـا أنا ومحيي الدين صبحي في الباص من دمشـق إلى مطار المزة. وفي المناسـبة، تسـاءلت: هـل إن فندق الشـام هو مركز الثورة العربية؟ قال لي أحدهم: نأخذك إذًا إلى فندق شـيراتون. أنـا ذهبت مرتين إلى فندق شـيراتون ولا أعرفه. وفي فندق الشـام انزعجت من النوافـذ المغلقـة التي لا تفتـح، ومن الطعـام، وهربت فـي إحدى المـرات إلى مكتب ميشيل كيلو في وزارة الثقافة ثم ذهبت معه إلى بيته وتناولت طعام الغداء عنده، وكان طعامًا باتًا: أرز من اليوم السـابق مع بيـض مقلي مع بقية فاصولياء خضراء أو شـيء من هـذا القبيل. المهم أننـا وصلنا إلى باريـس، وبعد وصولي بيومين تعرفت إلى محمد العلاقي الذي أخذني على الفور إلى ندوة «الماركسية

والنظريـة العالمية الثالثـة» في جامعـة باريس الثامنـة، وكان المشـاركون ليبيين وبعض العرب والفرنسـيين أمثـال جاك أولاند من الحزب الشـيوعي الفرنسـي وآخـرون. وكتبـت تقريرًا عن النـدوة فيه نقـد لليبيين وللشـيوعيين الفرنسـيين، وفيه كلام على الطبيعة والتاريخ. الليبيون يسـتعملون مقولة الطبيعة كي يرفضوا مقولة التاريخ. والماركسـيون يسـتعملون مقولة التاريخ ليرفضوا مقولة الطبيعة. وسـلمت التقرير لمحمد العلاقي الـذي ذهب به إلى عمـر الحامدي وأعتقد أن القذافي قرأه وقيل لي إنه نال الرضى.

في التقريـر المذكور وجّهت كلامـي إلى الليبيين، وقلـت فيه: إذا كنتم تعقـدون نـدوات حتى تبرهنـوا للماركسـيين أنهـم مخطئون، وحتى تنشـروا نظريتكم (ولا أعرف بالضبـط ما هي نظريتكم)، فلا توجد حاجة إلى ندوات وتكاليـف، فعندكم إذاعة وجرائـد؟ أما إذا كنتم تعقدون النـدوات فهذا يعني أنكم مستعدون للتطور، لأن الذين يشاركون في الندوة يتكلمون على أساس ثقافي. وذكـرت أمثلة لذلك على غـرار إبراهيم أبو دبوس الـذي خرج بآراء تقـول إن الثورة لا تعتـرف بالقانون بالضرورة لأن الثـورة بنْت الإرادة، وهذا كله كلام فارغ، وناقشـت هذه الآراء في الآونة نفسـها. وكتبت التقرير الثاني وعنوانه «إشكالية الرواد» ناقشت فيه السؤال التالي: ما هو الواقع؟ وما معنى أن يكـون المـرء واقعيًا؟ وقلـت إن لدى الإنسـان الجدي لحظتيـن: اللحظة الأولى هي لحظة الصفر أو الأميـة أو الصحيفة البيضاء ونفي العالم وإزاحته في الفكـر والتجرد المطلق. إنها لحظة الذاتيـة المطلقة كما يقول هيغل. هذا أمر إجباري لـدى أي ثوري وعنـد أي رائد وعند أي فاتح فـي العلوم أو في الفلسـفة أو في السياسـة. لكن هذه اللحظة هي الشـرط للانتقـال إلى لحظة ثانيـة مغايـرة هي لحظـة العقـل الإيجابـي، أو لحظة جـرد الواقع واكتشـاف الحـدود ومعرفة الحـدود. وأذكر أننـي قلت في «إشـكالية الرواد» مـا معناه أن اللـه خالـق العالم، يعنـي أن الله خالق للعالـم، والله ليـس العالم بل ثمة علاقة بيـن الاثنين. الله واحـد والعالم متعدد، وأسـتطيع أن أقـول إن العالم واحد ومتعدد ما دام الله خلقه. لكنني أسـتطيع أن أسـتغني عن كلمة واحد. العالم متعدد لأن كلمة العالم تتضمن فكرة أنه واحد. أما عندما أجعل العالم

واحـدًا كما الله واحد فأكون قـد ألغيت مقولة النفـي وخصوصًا مقولة النفي الإيجابية.

في مقالة لي نشرت في مجلة الوحدة كتبت أن لدى الإنسان ثلاثة مواقف ممكنة من العالم:

الموقف الأول: نفي العالم، رفض العالم، العالم لا يُصلح، وعلى الإنسان الفـرد أن يكـون آدميًا، وأن يكـون خيرًا، وأن يرى الشـر في صلـب الكون وفي صلب الكوزموس في الحيوان وفي الإنسـان، مثل القتل والعنف. موقف رفض العالم، نسميه ربما من دون إنصاف، الموقف البوذي.

الموقـف الثاني: هو قبول العالم. العالم أراده الله ونقبله ونعيش في الدنيا وفي الدين. هذا الموقف نُسمّيه الموقف الإسلامي السُنّي الإيجابي الواقعي.

الموقـف الثالـث: النفي الإيجابـي للعالم، وهـو أن أقول للعالـم لا، وأن أقـول للعالـم نعـم. والعالم بهـذا المعنـى قابـل لأن يصيـر جنـة، أي أن العالم قابل لأن يُحَسَّـن، وواجب الإنسـان أن يُحسِّـن العالم، لأن هذا العالم من صنع الإنسـان ومن خلق الإنسـان. وهذا العالم ليس الطبيعة، والشر ليس في الطبيعة وفـي الكوزمـوس. لا يهمنـي إذا كان النمر يأكل الغـزال، يهمني الشـر المرتبط بالإنسان. الخير والشر في قلب الإنسان، والنفس أمّارة بالسوء.

هنا أريد أن اسـتطرد، سـأعود إلى إسـماعيل صبري عبد اللـه وإلى الندوة التي عقدت في فندق كارلتون في بيروت في أوائل عام 1982 عن «الديمقراطية والمشـاركة الشـعبية ووسـائل الاتصال الجماهيري». في هذه النـدوة تكلم أحد الشيوعيين السودانيين، وهو طبيب، وكان آتيًا من إنكلترا، ومن الواضح أنه لا يزال يعيش في المقولات القديمة لعبد الفتاح إسماعيل وعلي ناصر محمد ورفاقهما. وكـرر هذا الرجل سـؤاله وجوابه: من هـم أعـداء الديمقراطيـة؟ والجواب عنده: أعداء الديمقراطية هم الإمبريالية والإقطاعية والرأسـمالية والبرجوازية الصغيرة. وحيـن كرر هذا الـكلام مرات عـدة، ثم وصـل دوري في الكلام قلـت: أريد أن أجيب عن سـؤال «من هم أعـداء الديمقراطية»؟ وأريد أن أجيـب جوابًا لاهوتيًا.

فقال رئيس الجلسة إسماعيل صبري عبد الله: تقصد جوابًا فلسفيًا. فقلت له: لا، بل لاهوتي. وتابعت: إن أعداء الديمقراطية هم النفس الأمّارة بالسوء وبالأنانية وبالركوب على ظهر الآخرين وبكل ما كان لينين يعتقد أن البروليتاريا المنتصرة ليست خالية منه. لأن البروليتاريا من بني آدم. لماذا البروليتاريا ليست خالية من الأنانية ومحاولة الركوب على ظهر الآخرين؟ لأن البروليتاريا من بني آدم. بعد قليل انتهت الندوة وودّعوني وكان قد جرى التعارف مع إسماعيل صبري عبد الله الذي أمضى سنوات عدة في السجن ثم صار وزيرًا، وكذلك إبراهيم سعد الدين الذي صار مديرًا للمعهد الاشتراكي. وحين وصل الدور إليّ لتقديم نفسي قلت: أنا لم أعرف لا السجن ولا الوزارة ولا رئاسة معهد، فقالوا لي نتمنى دوام ذلك عليك. أما الرفيق السوداني فتمنّى لي الخير، وكشف لي أنه لن يعود إلى الشرق بل سيعيش في إنكلترا.

نعود إلى باريس. بدأت العمل في مجلة الوحدة وحضرت مع صديقي عمر شرقاوي ندوة في معهد غوته الألماني في باريس عن هوركهايمر، اشترك فيها ستة باحثين كبار، منهم شميت، وهو خليفة هوركهايمر في فرانكفورت وخصمه. وكنا العرب الوحيدين في هذه الندوة. العرب لا يعرفون المتاحف، ولا يعرفون المحاضرات، ولا يعرفون الموسيقا الكلاسيكية، لكن يعرفون المواخير لسوء الحظ.

كتبت مقالة عن ندوة هوركهايمر ووضعت لها عنوانًا هو «الفوضوية اليهودية ضد العقل الأوروبي». ونشرت المقالة في العدد التجريبي، أي العدد صفر من مجلة الوحدة. ولم تنل رضى كثيرين. بعد ذلك أمضيت صيفًا متعبًا جدًا، حيث كنت أعمل حتى الثامنة مساءً إلى أن أصدرنا العدد الأول عن «تحديث الفكر العربي» وكتبت افتتاحيته.

بعد صدور العدد الأول عدت إلى اللاذقية وأمضيت فيها شهرًا، ثم عدت ثانية إلى باريس وإذا بزملائي في التحرير أزالوا مقالتي عن «التقدم» وأخذوا بدلًا منها مقالة لجورج طرابيشي، وخربوا ندوة عن «التقدم» كنت مشرفًا عليها، ولعبوا بالمجلة «طالع نازل» بقيادة جورج طرابيشي وبمشاركة آخرين أو معظم

الآخريـن. وكنت أعتقـد أنني عندمـا جئت إلى المجلـة فإن الأمـل بالنجاح هو 20 فـي المئـة ثم أصبح 2 فـي المئـة، وأردت العودة إلـى اللاذقية، ثـم تغيرت الاعتبارات فتحسّن أملي من جديد ثم سقط الأمل.

كانت مشـكلة رئيس التحريـر الجديد أبو القاسـم كرو، وهو تونسـي، أن بعـض النـاس تصوروا أنـه قوي جـدًا، أما أنـا فأدركت مـن اللحظـة الأولى أنه ضعيـف جدًا. فعدت إلـى اللاذقية نهائيًا. لكـن بعد أربعين يومًـا هاتفني صديق بتكليف من شـخص مسـؤول يرجوني أن أعـود إلى باريس، فعـدت. ووجدت أن بعضهـم يريد أن يتحالف معي ضدّ أبو القاسـم كرو، وشـعرت أن الجو مهيأ كي أتسـلم المجلة. لكن هذا الأمر لم يكن همي. همي هـو خط المجلة وقيادة المجلـة أو ما يسـميه الفرنسـيون «دريكسـيون». لـو كنت أريـد أن أتلقـى راتبًا مضاعفًا وأتسلم كرسي القيادة لكنتُ قادرًا على ذلك. لكنني لم أكن أريد ذلك، بل كنت مستعدًا لخفض الرواتب كلها وراتبي قبل الكل لمصلحة المجلة.

فـي شـباط/ فبراير 1985 اجتمعنا فـي إحدى قاعات فندق كوسـيه حيث كان ينـزل معظم مدعـوي المجلس القومـي للثقافـة العربية، واسـتمر اجتماعنا أيامًا عـدة بحثنا فيها شـؤون المجلـة. وكان أبو القاسـم كرو يفتح ملفًـا وينتزع منه قصاصـات جرائد ويعـرض ما كتبت عنا جريـدة كذا وجريدة كـذا في لندن وفي باريس. وهـذا كله تفاهة بتفاهـة. ربما تكون هذه المقـالات مجاملة. وفي أي حال ليسـت لها هذه القيمـة. آنذاك كتبت اسـتقالتي، وفوجئ عمر الحامدي ومحمد العلاقي والجميع بذلك.

جمعة الفزاني شـنّ حملةً شـعواء على المجلة وطالـب بمجلة ذات طابع تحريضـي ثوري جماهيري. هـذا الطلـب كان كافيًا وحده لانهيـار المجلة لولا أن اندفع علي فهمي خشـيم ووقف مخالفًا جمعة الفزاني. وقـام الكاتب الليبي أحمد إبراهيم وقال: هذه المجلة لا قيمة لها إذا لم تكن سـلطة ضمير. ثم وقف الطاهـر لبيـب وبعـض المغاربـة وطالبوا بمجلـة علميـة أكاديميـة، وفهمت من كلامهـم أن عبـارة «أكاديمية علمية» تعنـي ثقافية، وكان الطاهـر لبيب قد هاجم إحـدى الافتتاحيات عن «التقدم»، وقـال: هل تريدون أن ترجعوا بنا إلى سـيدنا

نـوح؟ فرددت عليـه بعنف وقلت: أنا لا أريـد أن أرجع بك إلى سـيدنا نوح، أنا أريد أن أرجعـك إلى آدم. فقـال عمر الحامـدي: يوجد موقفان، كمـا قال الأخ اليـاس مرقـص: موقـف تحريضي ثـوري وتبشـيري، وموقف علمـي أكاديمي. فتدخلت قائلًا: أنا لـم أتحدث هكذا يا أخ عمر. أنا قلت يوجد ثلاثة مواقف:

موقـف خطأ هو الموقف الثـوري التحريضي. وموقف خطـأ هو الموقف الأكاديمـي العلمـي. وموقـف ثالـث غيـر هـذا وذاك لكنـه يستوعب الجانـب الصحيح عند هذا وذاك، وهو الموقف الفكري الحقيقي.

نحن قلنا للمثقفين العرب إن هذه المجلة مفتوحة للجميع، وليسـت تابعة لمحور سياسـي. وكررت هذا الاقتـراح خمس مرات. وفي إحـدى المرات أيد مصطفى قباج الاقتراح ولـم يعترض أحد عليه، ومع ذلك طُمس الاقتراح. كنت أريد أن أقول إن حسـين مروة مثلًا وهو ماركسي وشـيوعي، لا يتصور أن حزبه الشـيوعي يريد منـه أن يكرر كلامـه، بـل أن يفتح طريقًـا حين يعتقـد الناس أن الطريق مسدودة.

أنـا لا أريد أن أصنع مجلة مثل الوحدة لتصبح مثل مجلات كليات العلوم الإنسانية. نريد مجلة من نوع جديد؛ مجلة إنتليجنسيا ثورية، لكن واقعية وهادئة ومؤمنـة بالشـعب وبحقوق الإنسـان. عقـب النقاش تبيّن لـي أن علـيّ أن أترك المجلة.

في اليـوم الثاني أبلـغ رياض أبو ملحم أبا القاسـم كـرو أن الياس مرقص قدم اسـتقالته ويريد العـودة إلى سـورية، فالتفت إليّ، وكنت جالسًـا مع جورج طرابيشـي نعمل على مشـروع لندوة، وكان أبو القاسـم كرو وريـاض أبو ملحم جالسَـين أمامي، ونظر إليّ والدمعة في عينه، وبدأ يشـكو مـن تصرفات الليبيين معه.

مع ذلك بقي محيي الدين صبحي معتقدًا أن أبا القاسم كرو جبار مخيف، وأن مـن المحـال زحزحته من كرسـيه. وبعد يومين، فـرّ أبو القاسـم إلى تونس وعاد إلـى وظيفتـه السـابقة التـي كاد أن يخسـرها. ثم عـدت إلى سـورية، وإذ

بجورج طرابيشي يترجم فصلًا من كتاب لزعيم اليمين الفكري الفرنسي آلان دوبينوا، وكان اسمي لا يزال على غلاف المجلة. فعدت إلى باريس حاملًا تقريرًا عن أفكار آلان دوبينوا واصطدمت مع محمد العلاقي، وكان طرابيشي قد نُحي عن المجلة التي انتقلت إلى الرباط. وسألت العلاقي: ألا تعلمون أن آلان دوبينوا يعلن في كل كتبه تأييده للوثنية وللشرك وتعدد الآلهة؟ فاعترف لي العلاقي بصحة كلامي. فقلت له: هل تحبونه لأنه يكره اليهود؟ هل لديك علم أنه قد مدح الهاغاناه ومدح المظليين الأميركيين؟ قال: لا. فقلت له: أنتم تتعاملون مع أناس لا تعرفون ما هي آراؤهم. إذا كان دوبينوا يكره اليهود فهذا لا يعني أنه يكره إسرائيل؟ هذا الشخص يحب القوة، ويريد إسرائيل قوية، ويريد أن يخرج اليهود من فرنسا ومن أوروبا كي يقيم الأمة الأوروبية الموحدة بلا يهود. لنفرض أنه يريد أن يقتل نصف اليهود في أوروبا، فهذا يعني أنه يريد أن يرسل النصف الآخر أو ربعهم إلى إسرائيل. وتاريخنا وتقاليدنا الوطنية كلها منذ عبد القادر الجزائري إلى اليوم لم يكن فيها عنصرية أو عنصريون، ونحن لا نقبل العنصرية والعرقية. وكان العلاقي يتعامل مع أساتذة يهود، وهو رجل لا بأس به، لكن الفكر والثقافة ومجلة **الوحدة** ليست من اختصاصاته. المهم أنني أرسلت تقريرًا عن المجلة احتوى استقالتي، وأرسلت كذلك مقالة عن اليمين الجديد وعن آلان دوبينوا، ولم تنشر مقالتي وظلت في خزانة المجلة في الرباط ولديَّ نسخة منها.

أقمت في اللاذقية فترة، ثم رجعت إلى باريس في صيف 1985 حيث أقمت عشرين يومًا قبل أن أرجع إلى اللاذقية لأترجم **التاريخ الاقتصادي لسكان العالم**، **والقرى الأولى في بلاد الشام** لجاك كوفان. ثم قررت الشروع في ترجمة كتاب ستالين **المادية الديالكتيكية و المادية التاريخية**. وخلال أربعة شهور أنجزت ترجمة الكتاب. وبعد ذلك عُقد المؤتمر السابع والعشرون للحزب الشيوعي السوفياتي. وفي هذه الأثناء هاتفني من باريس محمد العلاقي وأخبرني أن ثمة اجتماعًا في الرباط لبحث شؤون المجلة. فهل تأتي إلى باريس؟

لم يكن لدي بطاقة سفر، ولست مستعدًا لأن أدفع قرشًا على أمر لا نتيجة

متوقعة لـه. اعتقدت أن خلافي مع المجلة ربما يساهم في تصحيح خطها وفي تفادي حماقات كبيرة، وإذ بي ألاحظ أن علي فهمي خشيم في تقديمه الأعداد الصادرة من المجلة امتدح ستة أو سبعة أشخاص ومنهم آلان دوبينوا، وهذا يدل على أن خشيم لم يقرأ مقالتي.

أصبحت خارج مجلة الوحدة، وبعد مدة من الزمن ذهبت إلى ندوة في طرابلس الغرب عنوانها «نحو كتابة قومية للتاريخ العربي». وذهبت مع عمر الحامدي إلى باريس لحضور ندوة نظّمتها جهة يسارية فرنسية ومعها مسيحيون تقدميون، وعقدت الندوة في إحدى قاعات مجلس الشيوخ في نهاية تشرين الأول/ أكتوبر 1987.

استمعت إلى خطاب عمر الحامدي مترجمًا إلى الفرنسية (ترجمه محمد البحري). واتفقت مع الحامدي على كتابة تقرير عن الندوة، وتقرير عن الكتاب الأخضر، وتقرير عن قضية الوحدة العربية، وتقرير عن عمل مجلة الوحدة، أي أربعة تقارير. علاوة على تقرير عن التطور العلمي، وكانت البيريسترويكا قد بدأت. عدت إلى اللاذقية وكتبت معظم هذه التقارير وبلغ تقرير مجلة الوحدة وحده مئة صفحة فاختصرته إلى ثماني صفحات حتى أضمن أن يقرأه عمر الحامدي.

إن أخطر تطورات العالم لم تنعكس في مجلة الوحدة، البيريسترويكا السوفياتية لم يُكتب عنها مقالة واحدة في مجلة الوحدة، لكن قد تجد عشرين مقالة عن ميشيل فوكو وجاك دريدا. على من نضحك؟ وكتبت تقريري عن ندوة الشيوعيين الفرنسيين التي نظمتها مؤسسة «أفاسبا» أو «أسوسيون فرانسيس بيب أفريكا» (الجمعية الفرنسية لمساندة الشعوب الأفريقية)، وكان موضوع الندوة «الأديان في أفريقيا والاستعمار والتحرر». وكانت مقالة محمد العلاقي عن ليبيا والدين والاستعمار لا بأس بها. أما الكلمة التي ألقاها عمر الحامدي فلم أكن متحمسًا لها، ولا سيما حديثه عن أفريقيا البيضاء وأفريقيا السوداء. هذا اختراع استعماري. كذلك لا أعتقد أن شعبي تشاد والسنغال عرب.

استقلّت تشاد وتسلم خوري مسيحي يدعى بيريولو السلطة، ثم وقع انقلاب وقُتل. وجاء شخص ثانٍ اسمه فيليسيان طومبلباي، وهو مسيحي أيضًا، ثم انتصرت جبهة أخرى اعتقدنا أنها إسلامية عربية، وهذه الجبهة انقسمت على بعضها، وتقاتل حسين حبري وعيديد. ونحن العرب شجعناهما على التقاتل.

أعود إلى جوهر ندوة «الأديان في أفريقيا والاستعمار والتحرر»، إذ كتبت في مسوّدة التقرير أن الفكر العربي فوّت كثيرًا من الكتب المهمة جدًا التي صدرت في باريس في الستينيات في الموضوع الذي نحن بصدده، مثل كتاب فيلهلم مولمان، وهو ألماني، وكتاب فيكتوريو لانتيرناري وهو إيطالي، والكتابان يعالجان أديان الحرية والخلاص، أو مسيحانيات ثورية في العالم الثالث. حين استولى الاستعمار على أفريقيا وعلى آسيا، وعلى الهنود الحمر في أميركا الشمالية وفي أميركا الجنوبية وعلى قبائل جزر المحيط الهادئ، ماذا حصل؟ حصل أن هذه الشعوب المقتَحَمة طورت، في المرحلة الأولى، أيديولوجيا دينية جديدة هي تركيب من دين الشعب الغازي، أي المسيحية، والدين المحلي. ونحن نعرف مثلًا أن ثورة التايبنغ، وهي أضخم ثورة في تاريخ الصين، كان قادتها من المسيحيين البروتستانت.

حتى نفهم ما قيل في الندوة التي حضرتها مع عمر الحامدي ومحمد البحري، يجب أن نكون قد قرأنا الكتابين اللذين أشرت إليهما، وكذلك كتاب أنغلز عن هرطقة القرون الوسطى في الغرب، وعلينا أن نعرف تاريخ المسيحية وماذا تعني الهرطقات أو المسيحانيات الثورية... إلخ. وعلينا أن نعرف هذه الظواهر في التاريخ الإسلامي مقارنة بالمسيحية. وهي نفسها ظهرت في الصين من دون المسيحية. فالشعوب حين تصل إلى درجة من القهر والجوع تثور، وهي لا تطلب المادية التاريخية والاشتراكية العلمية، بل تطلب الخلاص وتطبيق ما في السماء على الأرض، أي العدالة. وحين تنتصر الثورة عن الإمبراطور يأتون بالقائد الفلاحي ليصبح إمبراطورًا، على أساس أنه يريد تطبيق الكونفوشيوسية العادلة، فيقوم بتوزيع الأراضي على الناس. لكن بعد خمسين سنة يعود التاريخ الصيني إلى دورته السابقة.

هنا سـألني عمر الحامـدي: ما رأيك بكلمتـي؟ قلت له: لا أريـد أن أقول رأيي أبدًا. فقال لي: يجب أن تقول لي رأيك. فقلت له: كنتَ على وشك القول إن المسـيحية دين أوروبي، وإن الإسـلام دين أفريقي أصيـل. وهذه الطريقة في التفكير غير معقولة. وضحكت.

في الندوة استمعنا إلى زوجة الكاتب السـنغالي الفرنسية أونتاديوب التي أيـدت آراء زوجها بأن أصل الأديـان الكبرى كلها من مصـر الفرعونية، ومصر بلـد أفريقي. ثـم دُعيت إلـى نـدوة «العقلانية العربيـة: واقع وآفـاق» في تونس التي نظمهـا المجلـس القومي للثقافـة العربيـة ومنظمة الألكسـو، لكنني في ما بعد فوجئـت بأن اسـمي لم يرد في العدد الخاص الذي أصدرته مجلـة الوحدة عن الندوة، كأنني غير موجود، علمًا بأنني سـاهمت فـي هذه الندوة بجهد كبير جدًا.

ثم ذهبت مع عمر الحامدي بناءً على طلبه من تونس إلى طرابلس الغرب لحضور ندوة «أزمة حركة التحرر العربية»، وعدت منها بمشروع مزدوج عنوانه «لوغوس العرب وبراكسـيس العرب». براكسـيس تعني تجربة العرب التاريخية فـي المئة سـنة الأخيـرة. ولوغـوس العرب هـو خطـاب العـرب وكلام العرب ومفردات العرب ونقد هذه المفردات مثل «ثورة» و«جماهير» و«شعب» و«أمة» و«مجتمع». ونستطيع أن نورد عشرين كلمة أصبحت منذ خمسين سنة المفاتيح الأساسـية في عملنا مـن أجل أن نـرى العالـم ونرى الواقـع وأن نفهـم العالم. الديالكتيـك هـي أن نفحص هـذه الكلمـات. نحن حتـى الآن لـم نفحص هذه الكلمات. حين نسمع لفظة «ثورة» يجب أن نصفق. «جماهير» يجب أن نصفق. «استعمار» يجب أن نشتم. «إمبريالية» يجب أن نشتم.

فـي حزيران/ يونيـو 1989 حضـرت مهرجانًـا لجائـزة القذافـي لحقـوق الإنسـان، حيث منحـت الجائـزة لنيلسـون مانديلا (مليـون دولار)، وتسـلّمت الجائـزة ابنته وزوجها، وكان هنـاك عرب تكلموا، وفرنسـيون تكلموا. في اليوم التالـي كان الناس يدعَـون إلى حلقـات خاصة للتداول في شـأن من الشـؤون. لـم أُدعَ إلى أي حلقـة، بل أمضيت وقتـي في الكافيتريـا. وبعد أيام سـافرنا إلى

بلدنـا، وعدت إلـى قرية صلنفـة، وكتبت مناقشـة تفصيليـة لـ «وثيقـة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسـان في عصر الجماهير» بندًا بنـدًا. وكان واضحًا أن أغلبية المشـاركين في الندوة كانوا مسـتعدين لأن يتكلموا على حقوق الإنسان وكأنها حقوق الشـعوب، أو حقـوق الأعـراف والتقاليد، أو حقـوق الأقليـات. الوثيقة تتحدث عـن حقوق الأقليات. أما حقوق الإنسـان الفرد فالوثيقـة تراوغ وتلتف عليهـا. لنتذكر أن حقوق الإنسـان هي قبل كل شـيء حقوق هذا الإنسـان وذاك الإنسان. وهذا الإنسان هو الإنسان الكلّي، كل إنسان يمر إلى جانبي في الشارع هو إنسـان، وليس هرة أو نمرًا أو فيلًا أو ذبابة، وهو ليس ملاكًا وليس بطلًا، إنه إنسان وكفى.

في القرن العشـرين أضيفت إلى حقوق الإنسـان حقوق الشـعوب، وحق الأمم في تقرير مصيرها. لكـن إذا كان العرب أو أمم العالم الثالث أو بعضهما، وبعـض قـادة العالـم الثالـث يريـدون أن يسـتمروا كمـا كنـا منذ عشـرين سـنة ويسـتعملوا حقـوق الأمم وعـدم التدخل في الحضـارات والثقافـات والعادات والتقاليد القومية لأمة من الأمم، عندئذٍ نكون كمن يبني الاستبداد فوق رؤوسنا.

اليـوم أوروبا والاتحاد السـوفياتي وأميركا، وعلى الأرجـح الهند والصين وربما باكسـتان واليابان والمزيد من الشعوب يتفقون، أكثر فأكثر، على مضمون حقوق الإنسان. إذا كان هناك إنسان يُضطهد في اليابان فمن حق جميع الشعوب وواجبها، وكذلك الأمم المتحدة، أن تتدخل ضدّ هذا الاضطهاد. وإلا فالموقف الاسـتبدادي يبرر تقتيل جميع الناس في بلد من البلدان مع شـعار عدم التدخل في الشؤون الداخلية.

عندنـا يصورون فكـرة الأمة كأنها صخـرة، والمجتمع كأنـه صخرة مؤلفة من حبيبـات أو ذرات. إذا أزلنا بضع ذرات فلا تتغير الصخـرة. لا، اليوم انتصر المفهـوم الكلاسـيكي الماركسـي القائل إن البشـر الأفـراد يتشـاركون فيقيمون شركةً، أي مجتمعًا.

هنا أعود إلى الكتاب الأخضر. كان يمكن أن ينهج هذا النهج نفسـه، وأن

يطوّر مفاهيمه. وتكلّمت في ذلك إلى شخص لبناني كان مقيمًا في طرابلس الغرب فقال لي إن الفيلسوف فرانسوا شاتيلييه علّق آمالًا على الكتاب الأخضر ثم أعلن خيبته. فقلتُ له: لماذا؟ قال لي: بسبب ما تقوله أنت يا أستاذ الياس. كان متوقعًا أن يحمل لواء الإنسان الفرد. وفكرة الشركاء والشراكة تنطوي قبل أي شيء على الاعتراف بحق الإنسان الفرد، في أن يفكر وأن يخطئ، ولا أحد يستطيع أن يقول هذا غلط وهذا صحيح. بل يوجد نقاش ويوجد تاريخ.

- **لماذا لم تجرِ محاولة لبناء تنظيم شعبي متواصل مع الجماهير؟**

– هناك مسألة التنظيم ومسألة القيادة ومسألة الخط الفكري الثوري. نريد تنظيم الجماهير. لكن هناك مَن يقول لك: نريد تنظيمًا فولاذيًا يجر الجماهير خلفه. هذا غلط، نريد محاولة من نوع آخر. وهناك كثير من الناس يعتبرون أن فشل روسيا الاشتراكية ناجم عن أن روسيا بلد متخلّف، وهي ليست مثل إنكلترا. حسنًا هل نقول إن فشل الشيوعيين في الوصول إلى السلطة في الغرب ناجم عن أنهم يعيشون في بلاد متقدمة؟ ما معنى هذا؟ السبب الأول والخطر الأول الذي يهدد الثوري في روسيا أو في إنكلترا أو في المريخ أو عندنا هو تسلّط فكرة الهدف على حساب فكرة الواقع.

هناك أناس يتصورون أن التناقض الكبير، بحسب الفلسفة الماركسية، بين المادة والوعي. أنا أقول لا، ليس بين المادة والوعي، بل بين الواقع والهدف. الواقع ليس المادة. المادة مقولة جيدة عندما أتحدث عن عمل النجار أو عن عمل الإسكافي، فلديه المواد وعنده الهدف وهو يشكل من هذه المادة حذاء أو طاولة. لكن إذا انتقلت من العمل الحرفي إلى عمل بيتهوفن أو إلى عمل الرسام فالأمر يختلف. وإذا انتقلت إلى العمل السياسي الثوري اختلف الأمر أكثر. الواقع ليس مادة. الواقع له بنية وله منطق، وهناك أسباب ونتائج وسببية. الواقع، أي العالم، هو نفسه ذات، والشعب هو ذات. أما المثالية العادية فهي جنون الهدف على حساب الواقع. أنا لديّ هدف أريد أن أحققه، وعندي ألف دافع نفسي يجعلني أعتقد أنني سأحقق الهدف. هنا أصبح متحدثًا عن المستقبل بلغة الحاضر، وأعبّر عن رغباتي كأنها الواقع. هذا خراب العقل الثوري

بالعواطف الثورية. هذه الأمور تصح على روسيا كما تصح على إنكلترا، وعلى أي مكان.

• **قلت إن ما كان يجري في سورية في تلك الفترة، في ميدان السياسة، وعلى مستوى القيادات السياسية، كان لعب أولاد صغار. كيف تشرح هذه الفكرة؟**

– توجد صفة رهيبة لدى مَن تسلَّم السلطة، وهي موجودة عند غيرهم أيضًا، هي الحب الجامح للسلطة. ولدى معظمهم على الأرجح نيات طيبة في شأن السلطة. هم يريدون أن يصلحوا الدنيا، ويغيروها ويطعموا الفقراء ... إلخ. وعبارة «لعب أولاد صغار» لا تكفي لشرح الموقف.

• **هل يمكن القول إن شيئًا من العبثية ميّز الحكم آنذاك؟**

– بحسب معنى «العبثية». في عام 1963 لو سألتني عن تصرف الشبان البعثيين، فلا أقول لك إنه تصرف عبثي، بل تصرف مستحيل. ماذا يريدون؟ أيريدون الوحدة العربية؟ نعم كانوا يريدون الوحدة العربية لكن بحسب رؤيتهم، وذلك من رابع المستحيلات. لو أن جميع أنبياء الأرض جاءوا معهم، فمن المحال أن يحققوا الوحدة. الوحدة العربية بقيادتهم لا يمكن أن تحدث. ماذا يريدون إذًا؟ أيريدون الاشتراكية وإقامة الجنة على الأرض؟ لو اتحد الجنس البشري كله فلن تقوم الجنة على الأرض. في أيام مباحثات الوحدة الثلاثية لفتني أن عبد الكريم زهور كان يتحدث باسم البعث، لكنه لا يمثل البعث، ولم يلبث أن ترك البعث.

• **لنتحدث عن ذلك؟**

– لو كان الأمر بيدي لكنتُ أعلنتُ ميثاق الوحدة الثلاثية وسلّمتُ الحكم لجبهة أحزاب وحدوية تقدمية مثل حزب البعث العربي الاشتراكي وحركة الوحدويين الاشتراكيين وحركة القوميين العرب، وأعلنتُ أن كل من يؤيد ميثاق هذه الجبهة ويؤسس حزبًا بناء عليه، فأهلًا وسهلًا به شريكًا في الحكم.

وإذا ظهر جناح شيوعي يعلن تأييده الوحدة، والجمهورية العربية الاتحادية الجديدة فليكن حزبًا ينضم إلى هذه الجبهة، لكن كان هناك حوار طرشان، البعث وعبد الناصر لا يريدان الأحزاب. البعث يريد حزب البعث، والناصريون لا يريدون البعث ولا الأحزاب الأخرى، بل الاتحاد الاشتراكي. فلتكن هناك أحزاب، وأتصور أن أي بلد عربي سيكون فيه في المستقبل ستة أحزاب أو أكثر. هناك كتاب للينين لم يعجبني هو الدولة والثورة، توجد فيه مفارقة بل تناقضات. قبل كل شيء توجد خطيئة في الماركسية، وأعتقد أن خطيئة الماركسية هي مفهوم الدولة. إن المفهوم الماركسي الذي يقول إن الدولة هي أداة طبقة ضد طبقة غلط. الدولة هي المجتمع السياسي، الدولة هي رديفة العام. الدولة التي لا تريد أن تكون إلا طبقة فحسب، والمستبدة طبقيًا ليست دولة.

صحيح أن الدولة لها الصفة البرجوازية، لكن لها صفة أخرى أيضًا غير الصفة الطبقية، بمعنى أنها تمثل المجتمع، لأن كل مجتمع فيه صراعات. ولهذا السبب تقوم الدولة باحتكار العنف ومنع أي طرف من سحق الطرف الآخر وإبادته.

لينين كان يريد دكتاتورية البزوليتاريا لأن البروليتاريا، في رأيه، هي الأكثرية. هذا كلام عام وغير صحيح. لنفترض أن البروليتاريا هي الأكثرية في إنكلترا، وهذا غير صحيح، لكنها ليست الأكثرية في روسيا. إذًا فدكتاتورية البروليتاريا في روسيا ستكون دكتاتورية الأقلية، وهنا المفارقة.

لينين، خصوصًا بعد الحرب الأهلية، تخطى ذلك عندما قال إن دولتنا هي دولة العمال والفلاحين، وحين قال إن حزبنا يعتمد على حلف العمال والفلاحين، أي على طبقتين، ودافع عن الفلاح وتابع بوخارين هذا الخط. لينين تجاوز نفسه. لكن أعود لأقول إن هذا كله ذهب مع الريح، وجاء ستالين وأعلن دكتاتورية البروليتاريا، وإذ بها دكتاتورية ستالين والمباحث. دكتاتورية ستالين وبيخوفل الذي جنّ وانتهى إلى مستشفى الأمراض العقلية ثم إلى القتل، وخلفه بيريا وغاغانوفيتش. ومع ذلك استفحلت دولة المباحث، لكن ستالين أكد في أواخر الثلاثينيات أن صراع الطبقات يشتد كلما تقدمنا نحو الاشتراكية، وأن

دولتنا ستدوم إلى أن تنتصر الشيوعية في العالم، وأنها ستلاحق الجواسيس. فنما جهاز الدولة المباحثي القامع، واستبقى ستالين أطروحة تلاشي الدولة إلى المستقبل. إن الكلام على اضمحلال الدولة وتلاشي الدولة وقيام المجتمع الشيوعي بلا دولة، ذلك كله مفارقات.

ما كان الحل الجديد الممكن أمام لينين وروسيا آنذاك؟ الحل الممكن أن يعلن لينين ورفاقه طي صفحة دكتاتورية البروليتاريا وإعلان الدكتاتورية التقدمية التي هي دولة حق وقانون، وليست دولة ديمقراطية، ولو موقتًا حيث الناس غير متساوين في الحقوق، ونحن لسنا جمعية من أجل الديمقراطية، نحن حزب ثوري وحركة ثورية من أجل نهضة اقتصادية للعمال والفلاحين الذين يريدون أن يأكلوا وأن يربوا أولادهم في بلد متخلف. فنحن، في هذه الحال، دكتاتورية لها برنامج وهدف، وهذه الدولة بيروقراطية أيضًا، لكن، بيروقراطية لها امتيازات: الموظف يريد أن يأكل قبل غيره، ويريد أن يلبس قليلًا أفضل من غيره، لكنها بيروقراطية نظيفة وفاعلة. وأهم شيء فيها أن القانون فوق البيروقراطية وفوق الدولة، ويوجد استقلال للقضاء، ومحكمة دستورية تحاكم رئيس الدولة نزولًا إلى أصغر شخص. هل هذه المعادلة صعبة؟ نعم، لكن هذا هو الحل الصحيح. دكتاتورية تقدمية هي دولة حق. وأعتقد أن لينين لو عاش قليلًا لاكتشف فكرة دولة الحق الهيغيلية، ولا أستبعد ذلك في أوائل عام 1918 عندما كان لينين يناضل ضد أكثرية القيادة وضد اليسار البلشفي، وضد بوخارين وراديك وبياتاكوف وضد فرسان الجملة الثورية في أيام أزمة صلح برِست ليتوفسك. يستشهد لينين بمثال روسيا الإقطاعية البرجوازية التي ليست برجوازية رأسمالية أمام نابليون. كان لينين يعلِّم حزب البروليتاريا الثوري كيف انصاعت روسيا لنابليون، لكنها بدأت الإصلاح من الداخل. وبعد ذلك انتظرت الوقت الملائم، فانضمت إلى معسكر إنكلترا والحلفاء وانقض الجميع على نابليون. لو عاش لينين قليلًا لاكتشف أن دولة الحق ليست دولة ديمقراطية لكنها الأساس التاريخي للدولة الديمقراطية.

إن فريدريك الثاني ملك بروسيا، ولويس الرابع عشر ولويس الخامس

عشر ولويس السادس عشر وإمبراطور النمسا وكاترين الثانية وجميع قياصرة روسيا كانوا ملوكًا مطلقين، لكنهم لا يمثلون الاستبداد الشرقي، فبعدهم جاء العصر الليبرالي في إنكلترا.

في النظام الليبرالي 10 في المئة من الناس ينتخبون، وهؤلاء هم دافعو الضرائب، أي يجب أن تكون برجوازيًا، أو من الملاكين أو حِرفيًا غنيًا، أو برجوازيًا صناعيًا كي تتمكن من الانتخاب. 90 في المئة من الناس (الفلاحون والعمال وأنصاف الحرفيين) لا يصوتون. لكن ملكيتهم الفردية محترمة، وعائلتهم محترمة، ويعرفون ما هي حقوقهم، فلا توجد مساواة في الحقوق السياسية بين المواطنين، والدولة ليست ديمقراطية، لكنها دولة حق، توجد سيادة للحق وللقانون وهناك مؤسسات.

الطريق تبدأ بإعلان دولة حق، ليست دولة الحق البروسية أو الإنكليزية أو الفرنسية الماضية، بل دولة حق متجهة نحو هذا التحول، وهي دولة غير ديمقراطية علنًا وصراحةً. ينبغي ألا نتكلم على ديمقراطية إذا لم نستوعب فكرة دولة الحق والقانون. في الوطن العربي من الممكن، ولو بمعجزة، أن نقيم دولة حق ديمقراطية مع انتخابات عامة. لكن تاريخنا في الخمسين سنة الأخيرة يجعلني أقول: ليتنا أخّرنا الانتخابات والاقتراع العام وأقمنا دولة حق وقضاء مستقل، فهي الأجدى.

في عام 1963 كنت أعتقد أن الكولخوز شيء جيد. أما اليوم فأقول: ليس شيئًا جيدًا، بل فات أوانه. يجب إعادة النظر في مفهوم الاشتراكية من دون الكلام الفارغ لعصر ستالين ولعصر بريجنيف. وأفضّل أن أقول ما يلي: عندما نقول «اشتراكية» نحن مخيرون بين أمرين: إما أن نعرِّف الاشتراكية بأنها نظام حكم الطبقة العاملة والتأمين والكولخوز والسوفخوز والمصانع الضخمة، وإما أن نعرِّف الاشتراكية بأنها فكرة العدالة. العدالة هي مسألة السوق والبيع والشراء. أنا أبيعك وأشتري منك، إذًا ثمة تعادل في هذه العملية. أنا وأنت مختلفان ومنتوجاتنا مختلفة. فنبيع ونشتري. هذا هو المجتمع، أريد عدلًا.

بنية العمل البشري تغيرت نحن في عصر الأتمتة وخرجنا من عصر تايلور وأصبحنا في عصر المصانع اليابانية، حيث يوجد مصنع ينتج مليون سيارة في السنة ولا يوجد فيه أكثر من عشرة عمال. ولا نستطيع القول إن الاشتراكية مثل الشيوعية البدائية، أي قبيلة صيادين تعمل كلها في الصيد، ثم توزع ما تصيده. والاشتراكية ليست كولخوزًا ضخمًا أو مصنعًا ضخمًا أو مدينة ضخمة، المهم فكرة العدالة.

المفهوم الستاليني للاشتراكية التي امتدت حتى عهد بريجنيف يقول إن الاشتراكية هي الكولخوز والسوفخوز، وتعني أن يكون المصنع ملكًا للدولة أي ملكًا للمجتمع بأسره. ما هذا الكلام الفارغ؟ ما عدنا نعرف من هو المالك. الفلاح مالك وليس مالكًا، الكولخوز مالك وليس مالكًا. تقول لي الدولة. من الدولة؟ نحن نريد الناس جميعه مُلاّك. وبهذا المعنى فإن الاشتراكية هو انتصار الملكية للجميع وليست إلغاء الملكية من الجميع. لدى جان جاك روسو فكرة تقول: الثمار للجميع والأرض ليست لأحد. لا يا سيدي الأرض أيضًا للجميع.

وجدت نفسي في مواجهة الجموح الثوري اليساري الذي ساد الساحة أكثر فأكثر في الستينيات، ولا سيما حين نشأت فجأة ماركسية ثورية مضادة للستالينية وغير بكداشية أو تتصور نفسها هكذا. وكنت أشعر أن جميع الأطراف مستعدة لأن تنصّبني «بابا» عليها، أي أبًا فكريًا لها. أنا كنت ضدها كلها، فغيّرت اتجاه مدفعيتي، وشعرت بأن هذه ستالينية جديدة، وهذا جموح يساري قد يكون أسوأ من الستالينية.

ليتني انزويت بضع سنين في شبابي واستطعت أن أجمع بعض الملايين من الليرات، من العمل في الخليج مثلًا، لأعود وأطبع كتبي، فربما كان لدّي الآن نحو خمسين كتابًا أو ثلاثين كتابًا بدلًا من ثلاثة عشر كتابًا. ولكنت حينذاك لا أترك أي فجوة فكرية وأرد على جميع الأطراف، وأحاول أن أفعل شيئًا، وربما خرجت من سورية لأعيش في لبنان مثلًا.

أحمد عباس صالح كتب في مجلة الكاتب في عام 1965 مجموعة

مقالات عن «اليسار واليمين في الإسلام». وأراد أن يقول إن الفقراء كانوا ضد عثمان بن عفان. إنها المقولة الخالدة. يريد انتصار الكادحين في القرن الأول هجري. أترى هذا!

الماركسية الكلاسيكية العربية لم تقع في هكذا مطب. كانت أقرب إلى الفكرة التاريخية والمادية بالمعنى الجيد للواقعية. وكما قلت في رثائي ياسين الحافظ إن أكثر الأمور كرهًا لدى ياسين الحافظ كان الاعتقاد بأن حزب فلان لو انتصر على حزب فلان قبل 14 قرنًا لتجنب العرب 13 قرنًا من الاستغلال والاضطهاد. هذا إنكار التاريخية. وكان ياسين الحافظ ضد هذا الرأي. أحمد عباس صالح في عام 1968 أيد رأي فيديل كاسترو عندما قال: لو كنت مكان عبد الناصر في عام 1967 لما رضيت بوقف القتال بل كنت نقلت القتال إلى دلتا النيل ووادي النيل. من قال إن إسرائيل ستتقدم إلى القاهرة وإلى أسيوط وإلى طنطا وإلى وادي النيل؟ هل ستذهب إسرائيل لتحتل مصر ولبنان وسورية والعراق والحجاز؟ هذا الأمر لم يكن واردًا على الاطلاق. الجميع يتحدث عما كان يجب عمله، لكن لا أحد فكر في ما كان العدو يخطط له. هل يتصوّر أحد أن العدو بلا عقل أو بنصف عقل؟ إن لاعب الشطرنج لا يلعب ضد خصم بلا عقل.

- **لعله يعتقد أن الخصم سيلعب كما يريد هو؟**

– تمامًا. إنه يفترض أن الخصم سيلعب كما يريد هو. صديقي يعقوب سعيد كان يقول لي: كيف تغلبني في الشطرنج؟ قلت له: مثل إسرائيل والعرب. فقال: ما هي خطتك؟ فأجبت: ليس لدّي خطة، بل أنتظر حركتين أو ثلاث ثم أقرر خطواتي اللاحقة. سألتقط نقاط ضعفك ثم أضع خطتي. ألم أقل إن الذين قرأوا كلاوزفيتس، أي جنرالات الثورة الفلسطينية والثورة العربية، لم يكتشفوا أن كلاوزفيتس يقدم مبدأ الدفاع على مبدأ الهجوم، وهو يستعير من لعبة الورق فكرة أن الذي يلعب ثانيًا له الأفضلية على الذي يلعب أولًا. الذي يلعب أولًا يرمي ورقة، الذي يلعب ثانيًا يرى ويفكر ثم يرمي الورقة. أما المؤرخ السوفياتي تارلي في كتابه عن نابليون، فقال إن كثيرًا من الناس يتصورون أن عبقرية

نابليون تكمن في هجومه الكبير، لكن عبقرية نابليون لم تتجلَ في أي معركة ولا حتى في أوسترليتز، كما تجلت في حملة الدفاع عن فرنسا في عام 1813، عندما اجتاحت جيوش بروسيا وروسيا وإنكلترا والسويد شمال فرنسا، فقفز نابليون من جهة إلى جهة وحقق انتصارات مهمة، مع أن برنادوت ملك السويد الذي كان جنرالًا سابقًا في جيش نابليون أعطاهم سرًا، فقال لهم: اتركوا كل شيء ودعونا نزحف على باريس فيسقط الرجل. عبقرية نابليون تجلت، كما كتب كثيرون، في أوسترليتز وغيرها، وتجلت أكثر في حملة الدفاع عن فرنسا، حين وصل الأعداء إلى قلب فرنسا وشمالها وشرقها أيضًا.

نحن العرب لا نفهم ذلك. يكتبون مئة مقالة عن الحداثة، لكن يفهمون الحداثة من دون الأزمنة الحديثة الأوروبية. يريدون أوروبا الحديثة من دون الموسيقا الكلاسيكية والرسم الإيطالي أو الألماني أو الهولندي أو الفنلندي. يريدون أوروبا الحديثة العلمية من غير باسكال وليبنتز. هذا غير معقول! علموية وأكاديمية مع ثورية وتحريضية. هذا كله غلط بغلط. هذا احتقار وامتهان للشعب والناس، وهذا دليل جهل، وكسل لدى أصحاب المقالات والدراسات ودليل غرور.

- **ماذا لو لم تترك الحزب الشيوعي وبقيت فيه؟**

- أنا لم أنسحب من الحزب. هم طردوني. وهذا دليل جريدة النور. لكن تستطيع أن تقول إنني انسحبت أيضًا، وبما أنهم طردوني فقد طردتهم من ضميري. لو بقيت لكنت ناورت مع خالد بكداش عند إعلان الوحدة وتفاهمت مع مجموعة الوحدويين القلائل في قيادة الحزب الشيوعي السوري - اللبناني، وبمساعدة الوحدويين في الشيوعية العراقية والسودانية والمصرية، فربما وصلنا إلى نتائج أفضل. لكن الجناح الآخر كان أقوى منا. ثم إن الشرعية الشيوعية الدولية لم تكن معنا. وأستطيع أن أؤكد أن الاستخبارات السوفياتية كانت ضد الوحدة. خروشوف لم يكن ضدها ولم يكن معها في الوقت نفسه. وكانت هناك عناصر يهودية في الإعلام السوفياتي ضد الوحدة. ولديّ معلومات عن أشخاص، وأعتقد أنها معلومات صحيحة. وفي هذه

المناسـبة أود أن أقول إنني كنت الأول في الوسط الشـيوعي الذي واجه ابتزاز الاتهام باللاسامية والابتزاز بمناهضة الشعب اليهودي، مع أنني أشدّ الناس في إدانة اللاسامية، وفي إدانة هذا الجنون الذي استولى على كثيرين، والذي ينتشر في كتب ومقـالات تجمع الصهيونية والماسـونية واليهوديـة واليهود وعبد الله بن سبأ وبولس الرسول والبلشـفة، وتجعل اليهود حكام العالم منذ أربعة آلاف سـنة. يوجد كثير جدًا من هذه الأكاذيـب. آنذاك كان من الممكـن التعاون بين عبد الناصر وعبد الكريم قاسـم، ولمْ شـمل الشـيوعيين والبعث وأنصار كامل الجادرجي والجيش. هذا ممكن. لكن إخراجي من الحزب الشـيوعي أعطاني حرية في العمل.

• لو اجتمعتم على تأسيس حزب جديد، ألم يكن لهذا الاجتماع أثرٌ ما؟

– في عـام 1957 فكّر ياسـين الحافظ في إنشـاء حزب. كنت متـرددًا بين رغبتي في الحفاظ على الشرعية الشيوعية وتأسيس حزب ثالث. وأقول لك في إطار هذه الـــ «لوات» كلها، إنني كنت حريصًا على ألا أكبّر دوري في رأسـي، عندي إيمان أنه يوجـد واقع يريد أن يحـدث، أي إن دوري محدود. وأميل إلى الاعتقاد أن دوري سـيكون كبيـرًا على المـدى الطويل بقدر ما كنـت مؤمنًا بأن دوري محدود. إن الإنسان أو الذات تضيع عندما تكبّر دورها. لا أريد أن أحدد دوري يا أخي. ما هي الـ «لو» الثالثة؟

• لو كان في الإمكان الحفاظ على مجلة الوحدة وإنْ بمناورة بسـيطة، أما كان من الممكن استمرار المجلة؟

– لـو ذهبت إلى المغرب، لكان فـي الإمكان أن أجمع أناسًـا ونبني الخط الذي نريده. وهذا مشـروط بأن مجلة الوحدة ستسـير في الخط الذي أريده. لو كان هـذا الأمر ممكنًا لذهبت وحدي إلى ليبيا، مع أن الجميع يرفض العيش في ليبيـا. إذا كان هناك هدف عربي وقضية عربية فقد كنت مسـتعدًا للعيش في ليبيا ولي فيها أصدقـاء كثر. ليبيا أصبحت «فـورم» (منتدى) للعـرب، فتأتي تيارات

وأحـزاب وشـخصيات من مصـر وسـورية ولبنـان والعـراق والمغـرب، وكان يجب أن تكون منتدى لليبيين أولًا، أي سـاحة نقـاش لليبيين وللتيارات الفكرية الموجـودة في ليبيـا وفـي الجامعـة الليبية وبيـن الشـباب الليبي. وهـذه إحدى المفارقات الليبية التي كانت تقول: «تعالوا يا عرب بتياراتكم المختلفة وتناقشوا هنا». يا أخي في ليبيا نفسها ثمة تيارات مختلفة.

أنا رجل انفعالـي وعاطفي، والجميع وقف ضدي. أقرب إنسـان إليّ كان محيـي الدين صبحـي، لكن محيـي الدين وضـع مقالاتي فـي الخزانـة. وكنت أرجوه أن يقرأها. وهو نفسـه قال لحافظ الجمالـي إنه من حزب الياس مرقص. محيي الديـن أكثر قليلًا من ناقد أدبـي، وله أفكار ممتازة. وأتذكـر مرة في ندوة الوحـدة العربية في عـام 1984 قام بعض الحاضرين بشـن حملـة ضد الأقطار العربية والطوائف والكيانـات. فقام محيي الدين وقال: إن الديمقراطية تشـترط الاعتراف بكل شـيء موجود. الأقطـار موجودة والطوائف موجودة والشـعوب موجـودة والكيانـات موجـودة وعلينـا أن نعتـرف بها كلهـا، وإلا من أيـن تأتي الديمقراطيـة؟ فذكّرته بكلامـه هذا بعد نحو سـنتين. فقال لـي: أهكذا تكلمت! أيصدر عني كلام مثل هذا؟

محيـي الدين صبحـي لم يكلف نفسـه أن يقرأ مقالتي. لا أحـد كان معي. جورج طرابيشـي ضدّي، وهو أصم لا يسـتطيع أن يجالسني ساعة كي يناقشني. كان المشـرف الأيديولوجي على المجلة مع أن المشرف العام هو محمد أحمد خلف الله.

أتذكر شـخصًا من سـورية جاء إلى باريس في صيـف 1985 وكنت هناك وتعرفـت إليه، وقال لي: كنا نشـتري المجلة لنقرأ اليـاس مرقص ومحمد أحمد خلف الله، وإذا بنا لا نرى اسـميكما. أمضيت خمسة أشهر متواصلة في باريس ولم نعقـد اجتماعًا فكريًا واحـدًا مع إنني مللـت المطالبة بمثل هـذا الاجتماع. أنا إنسـان لا قدرة لي على المناورة، ودأبي علـى التحمل محدود. هناك ضعف في شـخصيتي، ليس لدي قماشـة القائد والرئيس الذي يأمر. وهـذا هو الفارق بيني وبين ياسـين الحافظ. ياسـين كان يعلي صوته ويأمر ويفرض، وهذه مسألة

ضرورية لكل قائد. هذه المسألة لا تصنع القائد لكنها تصنع عنصرًا إجباريًا في القيادة، وهذا العنصر مفقود لدي.

• **ماذا عن مسألة الديمقراطية في تاريخ سورية؟**

- لا أريد أن أضفي الطابع الوردي والمثالي على العهد البرجوازي. العهد البرجوازي عهد ديمقراطي نسبيًا، لكنه حمل قهرًا للفلاح حتى قياسًا على عهد الانتداب. لنتذكر الفلاح شاهين في أحد الأفلام وكيف كانت أحواله قبل الخروج الفرنسي من سورية وكيف صارت بعد الخروج. قادة الحركة الوطنية تسلمت السلطة وهي عبارة عن مجموعة من الإقطاعيين والرأسماليين، وهؤلاء مدوا ملكيتهم على حساب الدولة وعلى حساب الفلاح. وأذكر على الصعيد الشخصي أن تمييزًا أصابني في السنة الثالثة في بلجيكا حين تأخرت الرواتب عنا ثلاثة أشهر، ونتيجة ذلك رسبت ورسب غيري، ومُنحنا سنة إضافية. أنا قُطع الراتب عني، وكانت حجة وزارة المعارف أن الفرع الذي يدرسه الياس مرقص موجود في دمشق، فليأتِ إلى دمشق، وكنت في السنة الثالثة، والفرع الذي أدرسه ليس موجودًا في جامعة دمشق. أرادوا أن أعود إلى فرع الفلسفة وأنا أدرس في بروكسل التربية، وهذان الفرعان مختلفان. في اجتماع اللجنة الخماسية في وزارة المعارف دافع عني اثنان من خمسة، واحد اسمه أحمد تلو لا أعرفه ولم أره يومًا في حياتي، وكان مفتش تربية بدنية، وأصرّ على إرسال راتبي إليّ. ومع ذلك كنت ضحية تمييز سياسي، واتُّهمت بالشيوعية مع تمييز جهوي لأني لست من مدينة دمشق. آنذاك حدث أمر مهم في تاريخ سورية وهو مقتل عدنان المالكي. وكان ثمة كثير من الشائعات في الشهور التي سبقت مقتله. وسرت شائعة تقول إنه إذا قُتل عدنان المالكي فإن التقدميين في الجيش سيقتلون 100 من الضباط الرجعيين، ثم يعتقلون قاتليه. المهم بعد مقتله اعتقل آلاف الناس من السوريين التقدميين، ثم جاء عهد الوحدة، واعتقال الشيوعيين وضرب حزب الطاشناق ... إلخ. وحين أتكلم اليوم مع أحد السوريين التقدميين عن مرحلة 1955 ومقتل عدنان المالكي وما أصاب السوريين التقدميين من تنكيل، أقول إن ذلك كان مخالفة كبيرة للديمقراطية وحقوق الإنسان. هذا

صحيح تمامًا، لكن أسأل السوريين التقدميين: لو تسلمتم أنتم الحكم، وأنتم حزب انقلاب ثوري ولستم حزبًا انتخابيًا برلمانيًا، ماذا كنتم ستفعلون؟ كم شخصًا ستقتلون بحسب أيديولوجيتكم وبرنامجم وهدفكم؟ والكلام نفسه مع التعديل الملائم أوجّهه إلى الأحزاب العقائدية كلها، مثل الشيوعيين في سورية أو في مصر. فلان يخرج من سجن عبد الناصر ويؤلف كتاب **الأقدام السوداء**[6]. أنتم لو تسلّمتم الحكم وأنتم حزب دكتاتورية البروليتاريا ماذا كنتم ستفعلون بعبد الناصر وزكريا محيي الدين وصلاح نصر وبشعب مصر وفلاح مصر؟ أعود إلى القوميين السوريين وكيف سيتعاملون مع الإخوان المسلمين والكتائب والشيوعيين (عملاء موسكو) والقوميين العرب والبعثيين؟ أَبالسكين؟ القضية إن أي حزب يخرج علينا يدافع عن حقوق الإنسان، لكنه، في الحقيقة، يدافع عن حقه هو في أن يبقى خارج السجن وأن يتسلم السلطة. وهو، في الجوهر، ليس مناصرًا لحقوق الإنسان والديمقراطية. وإذا كانت الأحزاب العقائدية تحالفت ضد عبد الناصر فلا مؤاخذة، هذا الحلف كاذب وموجه ضد الشعب. وهؤلاء لو تسلموا الحكم مجتمعين سيفرمون الشعب ثم يفرم بعضهم بعضًا، ثم ينقسم الحزب الواحد إلى أجنحة تفرم بعضها، مثل القوميين والقوى السياسية الشيعية، أي أمل وحزب الله ومعاركهما. أنا لم أسمع بإقليم التفاح إلا في المجازر بين هذا الفريق وذاك. أنواع الأيديولوجيات الفاشية والدكتاتورية كلها يجب أن تُدان. ويجب توسيع مقولة الفاشية لتشمل الستالينية والتوتاليتارية. يجب إدانة الأحزاب الشمولية كلها، وإعادة التربية على أساس التعددية والديمقراطية. ومن دون دولة الحق والقانون والمؤسسات فإن من العبث التكلم على إقامة الديمقراطية. ومن دون الحقوق المدنية للإنسان فإن الحقوق السياسية ليس لها معنى. حقوق الإنسان هي حقه في الحياة وحقه في أن يكفر أو أن يؤمن. إذا لم يكن لديه الحق في الكفر، فإن الإيمان يصبح إجبارًا ماديًا. إذا لم يكن لي حق مدني ودنيوي أمام المجتمع والدولة في أن أكفر فليس لي ثواب في الإيمان. أنا أتظاهر بالإيمان لأن العصا فوق رأسي.

---

(6) ربما يقصد الأقدام العارية للشيوعي المصري طاهر عبد الحكيم (المحرر).

وعلى تيارات الفكر الإسلامي كلها أن تعلن أن من حق الإنسان أن يؤمن أو أن يكفر. فمن شاء يؤمن ومن شاء فليكفر. فلا مزية للمؤمن على الكافر إذا كان المؤمن مؤمنًا بـ «العافية» كما يقول المصريون. في أوائل عام 1990 ألقى علي عقلة عرسان محاضرة جيّدة عن الديمقراطية وحقوق الإنسان في اللاذقية. وبدأ النقاش وقيل له إن كلامك يتعارض مع مواقف الجبهة الوطنية التقدمية، مع أنه لم يقل إنه يتحدث باسم «الجبهة الوطنية». وشاركت في النقاش الذي تمحور على الديمقراطية، فقلت له: تكلمت على الديمقراطية ولم تعرّفها. وحبذا لو قارنت النظام الديمقراطي بالنظم السياسية الأخرى التي عرفها الإنسان. وأضفت: لنتفق على أن القمع والاضطهاد والاستبداد تأتي كلها من السلطة ولا يمكن أن يأتي ذلك من الشعب. إن المجتمع لا يمكن أن يكون مصدر قمع واستبداد، والسلطة لا تهبط على المجتمع من السماء. وفي هذه الأثناء تقدم مهندس زراعي للمشاركة في النقاش واحتج على الحق في الكفر. وقال: لنؤيد إذًا حق الانتحار. وبعد الندوة تحدثت إلى هذا المهندس وقلت له: إذا أنا انتحرت فهل تحاكمني الدولة؟ فضحك وقال: إذا انتحرت فستموت، وعند ذلك لن يحاكمك أحد. فتابعت: إذا أنا انتحرت وفشلت في الانتحار هل تحولني الدولة إلى المحكمة؟ قال: نعم. قلت: أنا لي حق على الناس وعلى المجتمع وعلى الدولة، إذا كنت مجنونًا مثلًا فحقي عليهم وواجبهم نحوي أن يساعدوني ويعالجوني ويشفوني. وإذا كنت فقيرًا فإن حقي عليهم أن يجدوا لي عملًا... وهكذا. أما الحق في الانتحار فهو معترف به في شرائع جميع الدول والبلدان المتمدنة. ما معنى الانتحار؟ إذا أنا أيدت الحق في الانتحار فليس معنى ذلك أن أؤيد الانتحار. تمامًا كما لو أيدت الحق في الطلاق فليس معنى ذلك تشجيع الطلاق. وإذا أيدت الحق في الكفر فليس معنى ذلك تأييد الكفر. نحن ألغينا الحقوق باسم الواجبات، فألغينا الواجبات وحولناها إلى إكراه. وخلطنا الحقوق بالأخلاق، بحيث ألغينا الحقوق باسم الأخلاق ثم ألغينا الأخلاق وألغينا الحقوق وكل شيء.

فكرة الحق عندنا ما زالت دون الفهم. فالحق في الطلاق يصبح طلاقًا. وحقي في شرب الخمر يصبح تشجيعًا على شرب الخمر. لا، إنه يعني الحق

في شـرب الخمر، مع أننـي أدعو جميـع الناس إلى عدم شـرب الخمـر. الحق في التدخين، والتدخين يسـبب السـرطان. نحن نعيش علـى التحريـم والدين لا يحرم الحشيش. المفروض أن توجد في مصر وفي سورية وفي بلاد العرب مئة جمعية مدنية تكافح الكحول والتدخين من دون أن يمنعك القانون من التدخين أو شـرب الخمر. إن طريقة تكفيرنا ألغت فاعلية المجتمـع المدني، وأنا أطالب بجمعيـات مدنية متنوعة تكافح الخمر والكحول من دون أن تكسـر أي حانوت يبيـع الكحـول، ومن دون أن ترغـم أي واحد علـى الامتناع عن شـرب الخمر. الإنسان مسحوق، وأحيانًا يريد أن يشـرب الخمر. لن نستأصل الخمر 100 في المئة ولن نسـتأصل التبغ 100 في المئة، وأكيد أننا لن نسـتأصل الشر 100 في المئة. هذه دنيا وليسـت الفردوس. الشر لا يُسـتأصل لكن يمكن تقليصه بفضل حيوية المجتمـع وثقافته. من هنـا أقـول إن الديمقراطية مفهوم كبيـر جدًا جدًا، وهي الأسـاس لكل ما يجـب أن نفعله، وهي أهـم مفهوم يجـب أن يدخل إلى أذهاننا.

منذ خمس وعشـرين سـنة كان العالم ينزاح نحو اليسار: الصين وفلسطين وفيتنام. الآن، ينزاح العالم نحو الديمقراطية بدءًا من البرتغال وإسبانيا واليونان، وانتقـالًا إلى عدد من بلـدان أميركا اللاتينيـة وبعض بلدان أفريقيـا، وصولًا إلى بينظير علي بوتو في باكسـتان، مرورًا بالبيريسـترويكا وتحولات أوروبا الشرقية وفيتنام. ومثلما كان اليسـار هو اللحن المسـلطن، فإن النغم المسلطن اليوم هو الديمقراطيـة، بحيث تسـمع مـن يقـول إن الديمقراطية تصلح للسـويد وتصلح لليمن الجنوبي وحضرموت وموزمبيق معًا. هل يشارك العرب في هذا التحول؟ وهل مثقفو العرب يشاركون في هذا التحول؟ هل هم جادون أم كاذبون؟ وهل هـم جاهزون عقليّـا؟ وهل لديهـم الثقافة المطلوبة للمسـاهمة في هـذا التحول وقيادة التحول العربي نحو الديمقراطية؟ هذا هو السؤال الكبير، وتحول العرب نحـو الديمقراطية يتوقـف على المثقفيـن وعلى النخـب وعلى الثقافـة العربية. وفي المستقبل سـيكون المطلوب هو وجود أحزاب ديمقراطية: حزب إسلامي ديمقراطي كما يوجد حزب ديمقراطي مسـيحي في إيطاليا وفي ألمانيا، وحزب بعث ديمقراطي وحزب اشـتراكي ديمقراطي وحزب شيوعي ديمقراطي وحزب

ليبرالـي ديمقراطي وحـزب قومي عربـي ديمقراطي، حزب محافـظ ديمقراطي وحزب رجعي ديمقراطـي. وعندما أقول «ديمقراطية» أعني القبول بمبدأ حقوق الإنسـان. وعلى الأحزاب العقائدية أن تبدأ قبل أي شيء في إدانة أيديولوجيتها وبرامجها ومخططاتها وأهدافها وأن تعترف بالآتي: بما أنها أحزاب صغيرة فهي حين تتولى السلطة ترتكب من الاستبداد والإرهاب أضعاف أضعاف ما يرتكبه أسوأ إنسان في استخبارات عبد الناصر.

• كانت ندوة تونس عن «العقلانية العربيـة: واقع وآفاق»، مهمة جدًا لك. ما تفصيلات ذلك؟

– هـذه الندوة كانت آخر مسـاهمة لـي قبل مرضـي. دُعيت إلـى ندوة في صفاقس وعنوانهـا «الفكر العربـي والتنوير» فـي 18/ 3/ 1990. وكنت دُعيت مرارًا. وكنت أتهرّب لأن شـعورًا بعدم الجدوى سيطر علـيّ. وبناءً على إصرار الأصدقاء قـررت الذهاب إلى صفاقس وتلبية الدعوة. واعتبرت أن الإصرار من أصحاب الندوة على مجيئي علامة خير وتشجيع وتقدير لي شخصيًا. ولاحظت أن نـدوةً تنظمها دوريًا الجمعية الفلسـفية – فـرع صفاقس أمر مهـم جدًا، وغير مألوف في سورية ولبنان وليبيا. وكان هذا دافعًا إضافيًا لأن أحضر الندوة.

وصلت إلى تونس واسـتُقبلت اسـتقبالًا رائعًا وقلت للذين استقبلوني في المطار: إذا كانت خلفية هذه الندوة هي الرد على الأصوليين فأنا لسـت في هذا الميـدان. وإذا كنتـم تريدون دعمًا في مثـل هذا الموقف فأنا خـارج ذلك. فقيل لي: نحن دعوناك لنسمع رأيك.

بدا لي أن التونسـيين غير ميالين إلى التضحية بالعلوم الإنسانية وبالفلسفة على مذبح العلـوم الطبيعية والتكنولوجيـة والتطبيقية، خلافًا لميلنا في سـورية. وهذا الميل في سـورية مغلوط تمامًا، وتنامى خلال أربعين سـنة. وأسـتطيع أن أقول إن الفلسـفة تتقلص بالتدريج فـي برامجنا، باتت العلوم الإنسـانية مهملة. هناك ركـضٌ دائم إلى العلـوم الطبيعيـة والتكنولوجية، وأعتقـد أن ذلك كله بلا جدوى.

ذكرت أمام أحدهم أن الحكومة منحتني لقب «مواطن شرف» فصحّح لي كلامي قائلًا: ليست الحكومة التي منحتك هذا اللقب بل الشعب، أي شعب صفاقس ممثلًا بالبلدية. سررت وذهلت، لأن في تونس مجتمعًا مدنيًا وشعبًا ومؤسسة بلدية غير سلطة المحافظ وسلطة وزارة الداخلية.

اعتبرت تلك الأيام ذروة سعادتي وتفاءلت كثيرًا. وحين عُدت من صفاقس إلى تونس مددت إقامتي بضعة أيام كي أجتمع إلى صديق عزيز انتظرني في مدينة تونس ثم عاد إلى مقرّه في قبرص، وهو حسين الحلاق صاحب دار الكلمة في بيروت، والتقيت كذلك سليمان صبح صاحب دار ابن رشد الموجود آنذاك في تونس. ثم عدت إلى دمشق وأحييت علاقتي الوشيجة بأصدقاء قدامى. وبعد ثلاثة أيام عدت إلى اللاذقية. وفي اليوم التالي ظهرت علائم المرض عليّ. وما أود قوله هنا، في هذه العجالة، هو أن عصر التنوير ليس عصرًا فرنسيًا فحسب، إنه عصر فرنسي بالتأكيد، وإنكليزي وألماني وأوروبي غربي. في إنكلترا يجب أن نبرز آدم سميث. في ألمانيا يجب أن نبرز الفلسفة الكلاسيكية الألمانية: كانط وفيخته وشيلينغ وهيغل. ولا يكفي أن ننظر إلى كانط على أنه مجرد تهيئه لظهور أوغست كونت أو لمناخات القرن التاسع عشر الوضعانية والعلموية.

عمانويل كانط هو مدشن الديالكتيك الألماني الحديث، وحين نتحدث عن كانط في موضوع الدين والإيمان يجب أن يكون لدينا نظرة شاملة وموضوعية إلى هذه القضية. يجب أن نبرز كانط بصفته ناقدًا ومراجعًا للمعرفة من أساسها، وأن نبرزه بصفته فيلسوفًا للأخلاق، ولا يجوز أن نخفض قيمة كانط إلى مستوى أوغست كونت، ولا يجوز أن نستغني عن كانط لمصلحة هيغل. لا يمكنني شخصيًا بصفتي ماركسيًا أن أقبل هيغل من دون كانط، ولا يجوز أن نقع في هذه الخطيئة التي وقعت فيها الإنتليجنسيا الروسية في القرن التاسع عشر.

هيغل نعم. فيورباخ نعم. لكن لنبدأ بكانط. سقراط أكيد، والحقيقة الموضوعية... أجل، لكن لنبدأ ببروتاغوراس والإنسان والنسبية، ومن

بروتاغوراس ننتقل إلى سقراط. من كانط ننتقل إلى فيخته ثم إلى هيغل. يجب أن نبرز الثلاثي كانط وجان جاك روسو وآدم سميث، هؤلاء الثلاثة هم مخترعو الإنسان في القرن الثامن عشر، وهذا هو عصر التنوير.

كثيرون من الناس إذا قرأوا هذا الكلام سيثورون ويقولون: وهل الإنسان يُخترع؟ نعم، الإنسان يُخترع مرةً ثانية وثالثة. ويجب أن نخترعه الآن وفي المستقبل، ولا يكفي أن نقول إن عيسى ومحمد وموسى وبوذا اخترعوا الإنسان. صحيح أنهم اخترعوا الإنسان، لكن سقراط اخترع الإنسان أيضًا، وفيثاغورس وأفلاطون كذلك، وعصر النهضة أعاد هذا الاختراع. إن آدم سميث وفولتير وروسو ومونتسكيو وكانط والاقتصاد السياسي الإنكليزي والدفاع عن الهندي الأحمر ونظرية المتوحش الطيب وكوندورسيه وجميع هؤلاء على اختلافهم، أعادوا اختراع الإنسان. إن فهم عصر الأنوار الفرنسي يجبرنا على أن نعبر إلى الفكر العلمي ولا سيما في الاختراع النهائي لحساب الاحتمالات والطريقة الإحصائية. فالقرن الثامن عشر قياسًا على القرن السابع عشر نقل الفكر والمعرفة من فكرة الأشياء إلى فكرة الصيرورات كما يقول فريدريك أنغلز. وأختصر القول بتأكيد مبدأ مهم: «لا تغيير بلا اختلاف». وأعتقد أن القرنين السابع عشر والثامن عشر قدّما العلم الرياضي للإنسانية، الأمر الذي جعل داروين في القرن التاسع عشر يفك لغز التطور أول مرة، ويبرهن أن التطور جرى على أساس اختلاف الجميع في النوع، وعلى أساس اختلاف الأفراد في الفصيلة الصغيرة التي هي جزء من النوع. ونصل هنا إلى ماندل ووايزمن وإلى الأطروحة الشهيرة التي يمكن أن نعتبرها البديهة الكبرى المُؤسسة لعلم الوراثة: «لا اصطفاء إلا لما هو مختلف». فإذا كانت الأشياء غير مختلفة فلا اصطفاء، ولا انتقاء ولا انتخاب.

عصر التنوير فيه أمر رئيس، ليس اختراع الإنسان فحسب، بل اكتشاف الإنسان باعتباره كلية منبسطة في المعمورة. أوروبا أدركت تفوّقها وتميّزها، وأدركت العوالم الأخرى. هنا يجب أن نتكلم على نظرية المتوحش الطيب أو المتوحش النبيل (نوبو سوفاج). سمعت أكثر من مرة أن نظرية المتوحش

الطيب تدل على استعمار الأوروبيين. وهناك من يرى عكس ذلك، فنظرية المتوحش الطيب لديه إنما هي دفاع هجومي جبار من عشرات الكتّاب والأدباء والعلماء والفلاسفة في فرنسا وفي إنكلترا للدفاع عن الهندي الأحمر وعن العربي البدوي ضد أوروبا وضد الحضارة الأوروبية الصناعية المليئة بالكذب. وهذه العملية تشير إلى أن أوروبا حين أكدت تفوّقها كانت تدرك النقص وترى الغير. لذلك ظهرت حركة إلغاء الرّق.

القرن الثامن عشر هو عصر الأب رينال صاحب كتاب **تاريخ المنشآت الأوروبية في بلاد الهندين**، أي في آسيا وفي أميركا الوسطى. آنذاك بلغت المعركة ضدّ الرق ذروتها، واشترك فيها الأدباء واللاهوتيون ورجال الحقوق وعلماء الاقتصاد. والنضال ضد الرّق بلغ ذروته آنذاك، وهذا يجب أن يكون في صلب معرفتنا بعصر التنوير، ولا يمكن الكلام على عصر التنوير من دون كتاب الأب رينال. وفي ندوة صفاقس استمعت إلى هاشم صالح الذي قدّم بحثًا عنوانه «عصر التنوير ومسألة التفاوت التاريخي بين الغرب والعرب» قال فيه: «لقد أمضيت ثماني سنوات من عمري في باريس أركض وألهث وراء ميشيل فوكو وآخرين. وقد ضيعت وقتًا، وأخيرًا اهتديت إلى ديكارت وإلى القرن الثامن عشر».

أكثر من مرة قلت لهاشم صالح: ماذا يقول ميشيل فوكو عن آدم سميث وكانط؟ هل ما يقوله نقد لهما؟ وما معنى كلمة نقد؟ وهل تعرف آدم سميث وجان جاك روسو وكانط؟ هل من المعقول أن تقبض على غصن أو على ورقة في غصن وتترك الشجرة؟ توجد تربة وأرض. هذه أساسيات الفكر العلمي، وعمرها 2500 سنة. وأؤكد أن هذا اليوم الذي نحن فيه، والفكر العلمي الذي نحن فيه، أقرب إلى مقولة الشكل ومقولة الذرة وإلى أفلاطون وفيثاغورس والفلسفة اليونانية، مما كان قبل خمسين سنة.

أحد الباحثين تحدث عن أن الماركسية ليست الأداة الضرورية للحداثة، لأن من الممكن تحقيق الحداثة من دون الماركسية. فأجبته بأن ماركس لم يطرح الماركسية باعتبارها أداة للحداثة، فالحداثة أمر جيّد وغير جيّد في

الوقت نفسه. أما الماركسية فأوضحت أهدافها: تصالح الإنسان مع ذاته ومع الطبيعة. ماركس قال بالانتقال من المجتمع المدني إلى المجتمع الإنساني، أو إلى الإنسانية الاشتراكية. وأنغلز في مقالته عن «دور العمل في التحول من القرد إلى الإنسان» قال: الاشتراكية هي تحقيق تطابق كافٍ في أفعال البشرية بين أهداف هذه الأفعال والنتائج الموضوعية لها. وما يقال اليوم في موسكو وفي باريس عن تدهور البيئة وعن التلوث وعن طبقة الأوزون وعن التصحر والتملح وعن السلاح النووي ونمو قدرة الإنسان التدميرية، محفور في مواقف ماركس والماركسية.

لفتني أن الصديق الطاهر لبيب في البحث الذي قدمه في ندوة صفاقس بعنوان «معنى اللامعنى» كان يؤكد أن بحثه لا يندرج في نطاق الفلسفة أو السوسيولوجيا، بل في نطاق الألسنية. وإذا به تكلم في السوسيولوجيا ولم يتكلم في الفلسفة، وقال أمورًا صحيحة استنادًا إلى بعض الألسنيين، لكنه نسيَ، أو أنه يجهل أن هذه الأمور الصحيحة التي قالها ألسنيون في القرن العشرين أو اجتماعيون في القرن العشرين، قالها الفلاسفة قبلهم بشكل أبسط وأفضل وأعمق وأشمل. وفي مناقشة شخصية بيني وبينه بيّنت له ذلك تفصيليًا ونبّهته وحذّرته من الركض وراء آخر ما ينتجه السوربون.

الفرنسي شارل بورسيه كان مشاركًا في الندوة وقدّم بحثًا جيدًا عن الماسونية وعصر الأنوار في القرن الثامن عشر، وقال إن الكلام على القرن الثامن عشر وعصر الأنوار من دون الحديث عن الماسونية يقدم صورة مغلوطة ومشوّهة عن هذا العصر. الماسونية بلغت ذروتها وذروة رونقها في أيام الثورة الفرنسية، وأعتقد أن شعار «حرية، إخاء، مساواة» شعار ماسوني في الأصل، وصار شعار العالم. وأريد أن أروي حادثة شخصية بخصوص ميشيل فوكو. جئت إلى شارل بورسيه في العشاء وقلت له: مسيو بورسيه، أنت صديق لميشيل فوكو؟ فقال لي: نعم قلت له: في رأيك كم عربي فهم ميشيل فوكو؟

فأجابني: ولا واحد.

قلت له: شكرًا.

أنا لا أتحدث عن فوكو، ولا أتكلم على نظريات فوكو، أنا أنقل ما قاله بورسيه. فوكو أصبح سيد مجلة الوحدة.

- **ماذا كان عنوان البحث الذي ألقيته في ندوة تونس؟**

- كان بعنوان «الماركسية ضدّ الوضعانية» أو «الجدل ضد الوضعانية». وتكلمت على سقوط جانب من الماركسية في المناخ العلموي والوضعاني وابتعادها عن الديالكتيك الهيغلي. وهنا تدّخل أحد الأشخاص وقال لي: تقول هذا وأنغلز كتب أنتي دوهرينغ؟ فقلت له: ملاحظتك صحيحة تمامًا ومهمة وثمينة. نعم أنغلز وقع في الوضعانية مع أنه هو الذي كرّس كتابًا كبيرًا ضد دوهرينغ الوضعاني المادي الملحد. وأضفت: إن أنغلز أخطأ حين توقع اندثار القومية التشيكية وذوبانها في القومية الجرمانية المتقدمة حضاريًا وثقافيًا وصناعيًا. هذا كلام قاله أنغلز في عام 1849، وهو خطأ من عيار وضعاني تاريخي تقدمي، حيث أهمل جانبًا من الواقع. لا القومية التشيكية التي كانت متقدمة كمجتمع ولا القوميات السلافية الأقل شأنًا والأكثر تأخرًا ذابت بل برزت أكثر بعد أنغلز.

كنت أودّ أن أتحدث في ندوة صفاقس عن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي فيه بند يقول: «الناس يولدون متساوين في الحقوق»، وعن القول الشهير لعمر بن الخطاب: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا». ما معنى ولدتهم أمهاتهم أحرارًا؟ ما معنى أن الناس يولدون أحرارًا ومتساوين في الحقوق؟

في الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان الصادرة عن طرابلس الغرب، تجد قول عمر بن الخطاب هذا. حسنًا لنفهم معنى كلامه. إنه يعني أن الحرية ليست هبة من الدولة أو من الجماعة، أو من الأمة.

فلان «ولد من بطن أمه حرًا». حتى عمر بن الخطاب لم يذكر الأب، بل

قال «أمهاتهـم»، أي إن الأب والأم أنجبا هذا الولد، لكنهم لم يخلقوه. هذه هي العقيدة الدينية. الله خلقه، أي إن الله خلق نفس هذا الولد، وهذه النفس خالدة، وهـي فردية، أي ليسـت جماعيـة وليسـت وراثية. وهـذه النفس الفرديـة حاملة الحرية والمسـؤولية، وهذا ما يجـب أن نقوله. ويمكن أن يـرد عليّ وعلى عمر ابـن الخطاب أحد بقوله: لكن، يـا أخي نحن نعرف أن الولد ينـزل من بطن أمه غير حرّ، فهو يولد تابعًا بشـكل مطلق لأبيه ولأمه. فإذا لـم يطعمه والداه يموت، وينقرض فورًا.

أنا أريد أن أقـول إن عمر بن الخطاب من غير أن يكون فيلسـوفًا لم يضع الأمور على أرض ما تسـمونه أنتم الواقع، بل وضع الأمور على مسـتوى الحق الذي هو مسـتوى أعلى، ومسـتوى الحق هـذا إما نريده أو لا نريـده، ولا يوجد حل وسط.

إذا كانـت لدينا قناعة، ضمنية أو صريحة، تحـت تأثير الوضعانية العلموية الحديثة، الفرنسـية والأوروبية، بأن هناك علومًا وضعية إيجابية، وعلومًا معيارية لا قيمـة لها، فنحن بالتأكيد حمقـى. لم يوجد لا في الماضي ولا في المسـتقبل علوم وضعية إيجابية من دون المعيارية القيمية. أُدرسوا تاريخ الفلسفة اليونانية، أُدرسـوا تاريخ الفلسـفة والعلوم سـتجدون ذلك. دائمًـا هناك قيـم، ومُثل عليا، ومطلق. وهذا هو الأساس الحافز للعلوم الوضعية نفسها مثل الفيزياء والكيمياء والرياضيات والتاريخ والجغرافيا والاقتصاد السياسي.

نحن نريد أن نعرف أنفسـنا، هل نريد هذه العلـوم المعيارية مثل اللوجيقا والإيسيقا والاسـتطيقا، أي المنطق والأخلاق والجمال. اليوم أريد أن أرفع لواء الفلسفة الأخلاقية والفلسفة النظرية. سقراط اخترع الاثنين لتسيران معًا.

في اليوم الثالث من الندوة جاءني رجل أكبر مني وقدّم إليّ رسـالة صغيرة يشكرني فيها ويقول إنه حين سمعني أتكلم تذكر أن قبل نحو 40 سنة جاء شيخ أزهـري مـن القاهرة وتكلـم على الموضوع نفسـه. ثم قـدّم إليّ جريدة تونسـية

قديمة كان يعمل فيها، وفي الزاوية اليسرى للجريدة يوجد قول عمر بن الخطاب المشهور: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا». وفي الندوة تكلم ذلك الرجل وشن حملة شعواء على الحداثة وعلى الأميركيين والروس، مدافعًا عن التقاليد والتراث والفضيلة والأخلاق. وقال: تريدوننا أن نصبح ملحدين مثل الروس؟ تريدوننا مثل الأميركيين حيث تخرج الفتاة من البيت ولا يستطيع والداها أن يمنعاها، وتعود عند الساعة الثالثة بعد منتصف الليل؟ إنه مجتمع العهر... إلخ. وراح يشن حملة لفضح مثالب المجتمع الأميركي والسوفياتي والأوروبي. وكان الجو في القاعة ضاحكًا وعدم احترام للرجل المتكلم. فقمت من مقعدي وذهبت إلى رئيس الجلسة، وكان كمال عبد اللطيف من المغرب، وقلت له: أريد أن أضيف اسمي إلى قائمة المتكلمين، فلديّ مداخلة. وفي مداخلتي دنت الضحك وتوجهت إلى الرجل وإلى الجميع قائلًا: أنا أيضًا، وربما جميعنا، لا نريد أن تعود ابنتنا في الساعة الرابعة صباحًا إلى البيت. لكن نريد المجتمع الذي يحقق هذا الأمر، ونريد أن نفتش عن سبل. وإيّانا أن نتصور مثلًا أن بالقهر يمكن أن نصل إلى شيء. وقلت للجميع إن هموم ذلك الرجل الذي تكلم هي مشاغلنا جميعًا، أو جزء من مشاغلنا. نحن نسعى إلى مجتمع جيد. وبالفعل، فإن هموم الشعب وهموم الناس العاديين هي همومي، وأنا أتبنّاها كلها.

أريد أن أقول إن من بين البحوث التي فكرت أن أكتبها وألقيها في ندوة بحثًا بعنوان «التجربة الروسية». في اللاذقية، في عام 1987 عُقدت ندوة في جامعة تشرين اشترك فيها عدد من الفرنسيين بينهم دنيز إبراهيمي، وهي فرنسية كانت متزوجة جزائريًا، ثم طلّقها. وكان الحضور العربي شبه غائب، والمساهمة العربية غائبة. لكن إحدى التونسيات تكلمت جيدًا. أما من سورية فلم يكن يوجد أحد مهم، عدا جبرائيل سعادة الذي تكلم على تاريخ مدينة اللاذقية في القرن الثامن عشر. لكن بعض الحاضرين راحوا ينشرون كلامًا عن أن الندوة هي اعتداء على الإسلام وعلى الدين الإسلامي.

كم تراجعنا عن عصر النهضة، وعن عصر محمد عبده والبستاني

واليازجي والكواكبي والأفغاني وقاسم أمين ورشيد رضا وطه حسين وعلي عبد الرازق وغيرهم.

دنيز إبراهيمي أدركت المغزى من مشروع بحث بعنوان «التجربة الروسية». والمغزى هو أن من غير الجائز أن نسقط في مقارنة دائمة مع الغرب، وقالت لي: أنت يا الياس تريد إدخال حد ثالث أو طرف ثالث مغاير للطرفين، وهذا شيء ممتاز.

- **ما المحطات الفاصلة في تاريخ روسيا؟**

- تاريخ روسيا هو التنصّر والمسيحية الروسية وظهور عالم الروس إلى جانب عالم العرب والمسلمين والعباسيين، وعالم الروم القريب من الروس، وعالم الإفرنج. ويبدو أن هذا العالم الجديد الروسي، اعترفت به، بسرعة، العوالم الأقدم. وكانت مرحلة مجيدة حين باتت مدينة كييف ذات صلة قوية بالغرب، وزوّج أحد ملوك كييف أخواته وابنته إلى ملك السويد وملك فرنسا ... إلخ. ثم جاءت الحقبة المغولية التي تميّزت بالدمار الرهيب لكييف. ثم استقر الوضع المغولي، والحقبة المغولية كان فيها المغول البوذيون والوثنيون والشامانيون، ثم جاءت فترة المغول التتر المسلمين، ثم بدأ انحسار السيطرة المغولية في أواخر القرن الرابع عشر، ثم انتصار الروس على المغول نهائيًا حوالى عام 1500، فسار التوحد القومي الروسي جنبًا إلى جنب مع التحرر من نير المغول، كما يقول أنغلز في مقالة مشهورة.

هذه المرحلة التي تبدأ بانتهاء الحقبة المغولية هي مرحلة روسيا موسكو، أي موسكوفيا، أي دولة قومية روسية استبدادية؛ فالقيصر هو السيد والجميع عبيده. النبلاء يسيطر عليهم الخوف باعتباره هاجسًا رئيسًا وليس الشرف، وإنهم ليسوا طبقة، هم أيضًا عبيد للقيصر. لا توجد مجالس تمثيلية من النبلاء يستشيرها الملك، وهذا الأمر خلاف إنكلترا وفرنسا والغرب. الجميع سواد، والجميع عبيد أمام القيصر. ثم جاء بطرس الأكبر، وجاءت كاترين الثانية التي أصدرت وثيقتي إعتاق للنبلاء، فأصبح النبلاء طبقة فوق السواد، وخف الخوف والرعب من قلوبهم، وحلّ محل الرعب قيم الشرف.

المرحلة الجديد هي مرحلة روسيا البطرسية بعاصمتها بطرسبورغ على بحر البلطيق المنفتحة على أوروبا. وهنا حدث انشطار كبير بين مجتمع فلاحي قومي روسي تقليدي، وطبقة متأوربة أو تريد التأورب. لنتذكر أن بطرس الأكبر جلد ابنه، ولي العهد، حتى الموت، لأنه تآمر مع الكهنة، أي مع روسيا التقليدية.

أصل إلى القرن التاسع عشر، إلى الإنتليجنسيا الثورية التي أرادت تحويل روسيا نحو العدالة. وهنا نصل إلى بليخانوف ولينين، فنقول إن روسيا انتقلت من الدين إلى علوم الطبيعة وعبادة علوم الطبيعة؛ انتقلت من الإيمان الأرثوذكسي ومن العقيدة القائلة إن روسيا - موسكو هي روما الثالثة، والروس هم حاملو الرسالة الإلهية الخالدة، وحاملو رسالة المسيح المخلص. وطوّر الروس الثوريون هذه العقيدة لتصبح روسيا حاملة الثورة العالمية الحديثة، وظهرت ردة فعل ضد الماضي علاوة على تمجيد العقلانية والعلمية والحداثة وعلوم الطبيعة والدفاع عن علوم الطبيعة، وذلك كله من دون أن يمروا جديًّا بالفلسفة. روسيا في الأصل كانت بعيدة عن سجالات الجامعات في أوروبا الغربية وعن عصر النهضة، وعن عصر الإصلاح البروتستانتي وعن عصر ديكارت. روسيا الطليعية أُغرمت في أواسط القرن التاسع عشر بهيغل وفيورباخ. وعرفت هيغل من دون كانط، أي إنها عرفت هيغل جزئيًا. هيغل بلا كانط هو مدخل إلى التوتاليتارية والاستبداد. نعلم أن لينين أدرك خطورة النقص الفلسفي، وكانت أضرار كتابه المادية ومذهب النقد التجريبي في عام 1908 أكثر من حسناته. أما الدفاتر الفلسفية فأُهمل في القرن العشرين.

الحرية عند الروس صارت عملية خارجية، أي ثورة من الشعب ضد القيصر، وضد الأوتوقراطية القيصرية. والحريات السياسية والاجتماعية صارت تعني طبقة الفلاحين ضد طبقات الإقطاع، والعمال ضد البرجوازية. هذا المفهوم للحريات السياسية والاجتماعية ألغى الحريات المدنية والحريات المجتمعية.

هنا أقف عند اللغة الروسية. على الصعيد اللغوي فإن الافتراق اللفظي كبير جدًا في العربية بين كلمة «الحرية» وكلمة «الإرادة»، ولا توجد بينهما علاقة

لفظيـة، وكذلك في الفرنسـية (فولونتيه وليبرتيـه)، وكذلك فـي الإنكليزية Will) وFreedom). أما في الروسـية فالأمر ملتبس ومختلف. فـإذا قرأت تاريخ الحزب الشـيوعي في الاتحاد السـوفياتي الذي وُضع في زمن سـتالين، أو قرأت تاريخ الشيوعية الروسية في كتاب أميركي أو إنكليزي لا بدّ من أن تقف عند المنظمات الشـعبوية الفلاحية الإرهابية، فتجد أن هناك منظمة اسـمها «نرودنايا فوليا»، أي إرادة الشعب. «نرود» تعني الشـعب و«فوليا» تعني الإرادة. وفي كتاب إنكليزي وضعه لوران شـابيرو، وفي ترجمته الفرنسية نجد منظمة أخرى اسمها بالروسية «زيمليا إيفوليـا». «زيميليا» تعني الأرض «وفوليا» تعني الحرية بدلًا من الإرادة. إذًا كلمة فوليـا هنا صار لها معنـى الحرية. والعبارة معناهـا «الأرض والحرية». كان يمكن أن نترجمها «الأرض والإرادة»، إذًا، ثمة تداخل بين الإرادة والحرية، وهذا التداخـل لمصلحة الإرادة، ومقولـة الإرادة هنا غالبة علـى مقولة الحرية. وأعتقـد أن لينين بالـذات، تحت تأثيـر أنغلز وهيغل وشـيلينغ تغلّبـت لديه هذه الفكـرة، أي إن الحرية هي تحقيق الإرادة، أي إرادة الطبقة العاملة. والحرية هي التحرر السياسـي، أي إزاحة أعداء الحرية، وإزاحة الطبقات المسـتغلة، وإزاحة الرأسـمالية والقيصرية. غير أن التباس المفردات الروسية ليس ضروريًا كي يقع الإنسـان في هذا الالتباس الفكري والنفسي والسـيكولوجي. وفي تاريخ العرب هناك غلبة لمقولة الإرادة وإهمال مقولة الحرية باعتبارها مقولة مستقلة. لا أحد درس الحرية باعتبارها إمكانية اختيار، أو تسـاءل عـن موقع الحرية بين الحتمية والقانـون. ثمة صلة بين مقولة الحرية ومقولة المصادفة. وفي التراث السـتاليني هناك هـروب من هـذه النقطة مـع أنهـا واردة فـي أطروحـة الدكتـوراه لـكارل ماركس عن ديمقريطس وأبيقور، حيث يفضل ماركس أبيقور على ديمقريطس، لأن فكرة المصادفة عند أبيقور تفسح في المجال لحرية الإنسان وإرادة الإنسان وحرية الاختيار. فإذا لم تكن هناك احتمالات مختلفة، وكل شـيء معطى سـلفًا فمن العبث أن نتكلم على الحرية.

قرأت مقالة روسية عن تاريخ روسيا عنوانها «أوروبا ليست كاملة، أوروبا لا تكـون أوروبا مـن دون روسـيا». وفي هـذه المقالـة ورد أن روسـيا تنصّرت فـي القـرن العاشـر، والمسـيحية الأرثوذكسـية الروسـية شـاعت بتأثيـر بيزنطـة

وبلغاريا التي اعتنقت المسيحية الأرثوذكسية قبل روسيا. والمسيحية الروسية الأرثوذكسية تأثرت إلى حد ما بالحلولية أو مذهب وحدة الوجود أو مذهب وحدة الله والوجود، من غير ديالكتيك بل تحت سيطرة المانوية.

بلغاريا انتقلت من «البوغوميل»، وهو مذهب مانوي، إلى المسيحية الأرثوذكسية التي هيمنت عليها فكرة الخير والشر، أي نحن الخير وغيرنا الشر، نحن الحق وغيرنا الباطل. ويبدو أن هذا الموقف الشعبي جدًا، والطبيعي جدًا، والتلقائي، المشفوع بتقوى كبيرة، انتقل إلى كييف وإلى روسيا وإلى روسيا الموسكوفيه، وترسّخ في العصر المغولي، ثم في عصر القياصرة.

عندما ننظر في أيقونات كنيسة آيا صوفيا التي تعني الحكمة المقدسة، نلاحظ حكمة خفية تشير إلى أن العالم من حولي هو تشخيص وتجسيد للحكمة الإلهية. إذا مرض أحد ما وتألّم ومات فهذا هو شأن الحكمة الإلهية. إذا افترس ذئب غزالة، فهذه هي الحكمة الإلهية. هذا غير معقول.

نحن نعرف أن جريمة نكراء وقعت في الغرب في أوائل القرن الثالث عشر حين أبيد الطهرانيون والبوغوميليون وهم مانويون طيبون جدًا جدًا ولا يقتلون أحدًا، أُحرقوا بالنار وكانت أناشيدهم وهم يحترقون تُسمع على بعد كيلومترات. هناك كتب كثيرة تتحدث عن سر النار عند الأطهار. وهناك رهبان بوذيون في سايغون صُبَّ عليهم البنزين وأُحرقوا وكانوا في أثناء ذلك يصلون. إنه سر تحمّل الموت بالحرق. موت رهيب.

أُلفت مسرحيات كثيرة تُمجّد الأطهار، وتدين بارونات شمال فرنسا، ورهبنة الدومينيكان التي أُسست ضد هذه الهرطقة، وأدانت البابا وكنيسة روما وملك فرنسا. يقول كارل ماركس، كما نقل عنه غورباتشوف في تقريره للمؤتمر السابع والعشرين للحزب الشيوعي السوفياتي في عام 1986: «إن للتقدم دائمًا وجهًا قبيحًا لسوء الحظ. متى يمكن البشرية أن تصل إلى تقدم من دون الوجه القبيح والراعب؟». وحين قرأت كلام ماركس هذا على لسان غورباتشوف قلت فورًا: لقد انقلب كل شيء، وستطوى صفحة وسنفتح صفحة أخرى. وهذا ما حصل. إن قبح القضاء على الأطهار بالدم وبالنار جنّب أوروبا الغربية، على

الأرجح، السقوط في المانوية. لكن أوروبا الغربية المسيحية تغلّبت عليها فردية الإنسان، بأن الشر جزء من الإنسان، لأنه مرتبط بنفس الإنسان. الشر ليس في المادة بل في الإنسان وفي مجتمع الإنسان والعالم المدني غير العالم الطبيعي، لأن العالم الطبيعي خلقه الله مباشرة، أما العالم المدني فالإنسان هو الذي خلقه. من ديكارت إلى كانط إلى فيخته، العالم الموجود هو من صنع الأنا، والأنا هو الجنس البشري مع الفعل. وبعد هذه الفردية جنبت أوروبا المطب الروسي. وعلاوة على ذلك، فإن التصوف الغربي مهّد الطريق للديالكتيك العقلاني. توجد علاقة جدلية بين الله والعالم. الله ليس حالًا في العالم، توجد وحدة بين اثنين، بين الله والعالم. العالم ليس الله، والله ليس العالم. العالم يستحق الاحترام لأن الله خلقه وليس الشيطان. وهنا يبرز السؤال الكبير عن مغزى وجود الشر، ومشكلة وجود الشر.

المهم أن هذه الحلولية والمانوية انتقلت إلى الماركسية الروسية الملحدة وإلى الإنتليجنسيا الروسية الملحدة. لينين قبل عام 1913 كان ينفي وجود الله. بين عامي 1914 و1916 اختلف الموضوع. لا أستطيع أن أقول إن لينين ألغى وجود الله، بل صار لديه ميل الكلام على المطلق والنسبي، لا يقول لينين إن المطلق محلول في النسبي، لكن هذا الميل واضح عنده.

من المؤكد عندي أن لينين حين وافق في عام 1921 على «السياسة الاقتصادية الجديدة» (NEP) فقد كان ذلك تراجعًا جوهريًا عن الزخم السيكولوجي والفكري البلشفي، وكانت «السياسة الاقتصادية الجديدة» مشروعًا حضاريًا تمدنيًا تثقيفيًا طويل المدى، يشمل المجتمع في أعماقه وفي كل مكان في جبال القفقاس وفي أحياء موسكو، والعلاقات المدنية والعلاقات الإنسانية وكل شيء. غير أن ستالين رفض ذلك، ورأى في NEP مجرد تكتيك وتراجع موقت لالتقاط الأنفاس والإعداد للهجوم من جديد. لكن، هجوم على من؟ تبيّن أنه هجوم على الشعب وعلى الفلاحين. هنا فكرة الله يمكن إدراكها من مختلف جوانبها الإيجابية، فهي أساس لفكرة الصبر عند الإنسان. ومع الأسف فالثوريون والتقدميون والإسلاميون يعتبرون الصبر قيمة سلبية.

القسم الثاني

مطارحات فكرية



1 - الإبستيمولوجيا

• لمحمد وقيدي كتاب بعنوان ما هي الإبستيمولوجيا استخدم فيه تعريف لالاند الذي اعتبرها فلسفة العلوم. أنت كيف تشرح هذه الكلمة؟

- تدل كلمة إبستيمولوجيا على فلسفة العلوم، لكن لها معنى أكثر وضوحًا ودقة، الإبستيمولوجيا ليست دراسة الطرائق العلمية، فدراسة الطرائق العلمية هي موضوع الميثودولوجيا أو علم الطرائق. الميثودولوجيا جزء من المنطق، ثم إن الإبستيمولوجيا ليست تركيبًا أو جمعًا ظرفيًا للقوانين العلمية على طريقة الوضعانية والتطورية. هي الدراسة النقدية لمبادئ وفرضيات ونتائج العلوم وفرضياتها ونتائجها، لتحديد أصلها المنطقي، لا السيكولوجي، وقيمتها الموضوعية. يجب إذًا أن نميز الإبستيمولوجيا من نظرية المعرفة، وإن كانت الإبستيمولوجيا هي المدخل الذي لا غنى عنه لدراسة المعرفة بالتفصيل. أما ميرسون فيقول: إن كلمة إبستيمولوجي الإنكليزية استُعملت لتسمية نظرية المعرفة أو إغنوزيولوجيا (انظر كتابه **الهوية والواقع**، المدخل، ص1، وكتاب غوبلر **منظومات العلوم**، ص 214). لكن تأثير اللغة الإنكليزية وتراجع معرفة اللغة اليونانية جعلا كلام الألماني اركنتنس تيوري عن نظريات المعرفة أكثر انتشارًا.

عندما نميّز الإبستيمولوجيا من نظرية المعرفة يكون من الحسن أن نوسع معنى المفردة بحيث نجعلها تشمل علم النفس وسيكولوجية العلوم، وحتى بالنسبة إلى الرياضيات نحن منساقون إلى أخذ هذا الأمر في الحسبان ما إن نخرج من اللوجستيك المحض.

إن التمييز الذي تقيمه اللغة الفرنسية بين الإبستيمولوجيا ونظرية المعرفة أو الأغنوزيولوجيا مفيد جدًا، لكنه غير شائع في الإيطالية أو الإنكليزية.

- لنتحدث عن الأغنوزيولوجيا.

- أغنوزيولوجي مؤلفة من كلمة «غنوز» وتعني المعرفة، ثم صارت تعني العلم والحكمة. وهذه الكلمة موجودة بهذا المعنى (أي علم وحكمة) في العهد الجديد. في الألمانية هناك «غنوزيس»، وفي الإنكليزية «غنوزس»، وفي الإيطالية «غنوزي». ومذهب الغنوصيين عبارة عن انتقالية «تيوصوفية»، أي حكمة إلهية تزعم التوفيق بين جميع الأديان، وتفسير معناها العميق في المعرفة الباطنية للأشياء الإلهية؛ معرفة يمكن أن تُنقل بواسطة الإعداد والارتقاء في المراتب أي بالتدريب.

إن عقائد الجماعات الغنوصية تخالف مذهب الخلق التوراتي، ولا سيما فكرة السقوط والفداء عند المسيحية، وتتوافق مع عقيدة الصدور والإرسال بواسطة الأرواح النازلة من المبدأ الأعلى أو الأسمى. فالمبدأ الأعلى يُمثل «الواحد» عند النيوأفلاطونيين، في حين أن الإله الخالق بحسب سفر التكوين، والمسيح كذلك يخضعان لهذا الواحد.

لنتذكر أن المسيحية عاشت في القرنين الثاني والثالث في صراع مع الغنوصيات. وهذا الصراع يرسخ مذهب الخلق التوراتي الذي هو مذهب صعود وليس مذهب انحدار؛ صعود من العدم إلى الوجود خلال ستة أيام من دون آلهة وسيطة. والمسيحية تثبت العقيدة التوراتية، أما سفر التكوين فهو موقف ضد الخلائط الغنوصية.

المسيحية أعلنت أن المسيح لن يعود ليملأ الدنيا عدلًا، وقالت إن المسيح جاء ثم ذهب، وسيأتي في آخر الدهور. إذًا يوجد تاريخ ودنيا وعالم شر. وفي هذا الميدان يمكن القول إن المسيحية ضد عقيدة ماتيون الذي هو أحد الغنوصيين. فالمسيحية رفضت فكرة أن يكون الخير مرتبطًا بالروح وبالنفس، وأن الشر هو المادة. في المسيحية الشر والخير مرتبطان بالنفس

البشـرية. والصفحة الأولى من سـفر التكوين تقول إن اللـه كان كلما خلق دفعة مـن المخلوقـات يجده حسـنًا. والآن، يمكننـا أن نقول إن الإبسـتيمولوجيا هي فلسفة العلوم، والأغنوزيولوجيا هي نظرية المعرفة.

يقتـرح بلغريـن فـي المعجـم أن نفهـم الإبسـتيمولوجيا علـى أنهـا نظرية المعرفـة بالمعنى الأعلى للكلمـة، أي منشـأ المعرفة وطبيعتهـا وحدودها، وأن نفهـم الأغنوزيولوجيـا علـى أنها التحليـل المنهجـي للمفاهيم التي يسـتخدمها الفكر مـن أجل تأويل العالم أو تفسـيره بما فـي ذلك نقد فعـل المعرفة أو فعل العرفان المنظور إليه من وجهة نظر قيمته الأنطولوجية.

2 - الوضعية

• **كيف تقرأ كلمة «وضعي»؟**

- وضعي، أي بوزيتيف، تعني إيجابي، ويمكن أن نترجمها إلى «وضعي» أو إلى «إيجابي». أما معناها فيمكن أن يكون واحدًا من اثنين: ما يجري تأسيسه أو إنشاؤه مثل المؤسسة الدينية أو الإلهية، ويقال في هذا الميدان «الحقوق الوضعية» و«الأديان الوضعية» مقابل الحق الطبيعي والدين الطبيعي. ومن وجهة نظر المعرفة تعني كلمة «وضعي» ما هو مُعطى أو مُقدم إلينا من خلال التجربة والخبرة، في الوقت الذي لا نعرف سببًا لوجوده. في العلوم الأخلاقية تعني كلمة «بوزيتيف» كل ما هو واقعي.

منذ ثلاثمئة سنة كان فينولوا يقول: الزمان هو نفي شيء واقعي جدًا وإيجابي إلى أقصى حد، وهو ديمومة الوجود، أي الله. الزمان نفي، لكن نفي ماذا؟ نفي ديمومة الوجود، فالوجود بهذا المعنى هو «الوضعي». وفي الرياضيات، كلمة «بوزيتيف» هي أحد التوصيفين المعارضين. ولكلمة «وضعي» معنى نفعي، وفي بعض الحالات يمكن أن يكون المعنى تحقيريًا.

• **لماذا تُرجمت كلمة «وضعي» إلى إيجابي في الوقت نفسه وكيف نميز إحداها عن الأخرى؟**

- وضعي من وضع، ووضع عكس نفى، تمامًا كما نستعمل في الرياضيات الموجب والسالب. ومع أن ثمة اختلافًا بين هذه المعاني لكن بالفرنسية هناك كلمة واحدة متعددة الاستخدامات. والوضعية هي مجموع أفكار أوغست

كونت كما عُرضت في محاضرات الفلسفة الوضعية (1830 1842) وفي **الخطاب عن الذهن الوضعي**، ثم في كتاب **التعليم الوضعاني** وكتاب **منظومة السياسة الوضعية**: 1852 - 1854 الذي صدر بعد سنوات عدة على وفاة أوغست كونت.

الرجل الوضعاني يتصور أنه هو العلم، وكلامه بدهي، وأن الزان البشري أو الروح البشرية في الفلسفة كما في العلم لا تتجنب الكلامية، ولا تتجنب الغلط إلا بشرط أن تتمسك دومًا بالتماس مع التجربة، وأن تتخلى عن أي قبْلية، أي ما قبل التجربة. أما الوضعانية الأولية الأصلية، فهي مذاهب جون ستيوارت ميل وليتريه وسبنسر وغيرهم، أي إن ثمة وضعانية أوغست كونت، ووضعانية أوسع لدى جون ستيوارت ميل وليتريه وسبنسر... إلخ. وتوجد وضعانية عفوية عند البشر ترافق الحياة اليومية، علاوة على إيجابوية إسلامية سُنّية. ومن الجيد أن ليس في الإسلام لاهوت ولا ميتافيزيقا. والذهن البشري يمر بثلاث حالات: الحالة اللاهوتية، ثم الحالة الميتافيزيقية الماورائية الغيبية، ثم الحالة الوضعية الإيجابية العلمية. وأوغست كونت يُعتبر شيخ الحالة الثالثة.

الآن، نذِّكر ببعض أغلاط أوغست كونت الفاحشة في ميدان العلوم، فهو أعلن أن من العقم أن نسعى إلى معرفة تكوين المادة أو، على سبيل المثال تكوين مادة النجوم، لأن من يصل إلى النجوم يُحرق. وفي البيولوجيا والفيزيولوجيا ندرس النسيج، أما الخلية فهي «زعبرة»، أي خلية غيبية. وأوغست كونت يقول إن في الإمكان تطبيق الرياضيات في البيولوجيا هو غيبية، ومقولة السبب غيبية، والثورة ميتافيزيق واستبداد. وهذا المناخ الوضعاني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الأوروبي كان مناخًا متفائلًا، وتكوين أوغست كونت عجيب، فهو مهندس تخرج في البوليتكنيك وارتكب سبع حماقات فادحة في حقل العلوم.

- **أنت ماذا تقول في هذه الحماقات؟**

- أنا، بهذا المعنى، أعطيها معنى معاديًا للديالكتيك، لأنها رفض المطلق،

رفض فكـرة الدائـرة والـدوران، وتأكيد فكـرة الخـط المسـتقيم، والركض إلى الأمام مـن اللاهوتية إلى الميتافيزيقية إلى العلمية. واكتشـفت أن السـتالينية هي وضعانية ماركسية، وأن الألتوسيرية هي وضعانية ماركسية. فمثلًا يمكن أن نقوم اليوم بتعليم طلاب الصف الثانـي الثانوي والصف الثالث الثانوي طريقة العلوم كما أرادها جون سـتيوارت ميل (التجربة والاختبار وتنظيم التجربة والاختبار). الآن لو أن العلماء والمكتشـفين يعملون بحسب طريقة جون ستيوارت ميل، ما كان لهم أن يكتشـفوا شـيئًا أبدًا. هناك أناس يسـتعملون كلمة «بوزيتيف» لكنهم يختلفـون فـي معناهـا. وكلمـة «بوزيتيف» وحدهـا تعنـي الحرص علـى المتع والتمتع والمصالح المادية والابتعاد عن المثل.

3 - الميتافيزيق

- **ماذا تفهم من مصطلح «ميتافيزيقيا»؟**

- المعنـى الأصلي بالحروف اليونانيـة يُقرأ هكذا: «فيزيقـا»، وهو يعني ما وراء الطبيعـة، وهـو عنوان كتاب أرسـطو. وهذا الكتاب أحد مؤلفات أرسـطو، كما جمعها أندرونيكوس الروسـي. وظهرت عبارة «ميتافيزيقا» في القرن الأول الميـلادي، وهي كلمة واحدة لم نصادفها قبل العصور الوسـطى ولا سـيما عند ابن رشـد. وهي تشـمل معرفة الأمـور الإلهية مع مبـادئ العلـوم والعمل. توما الأكويني كيّف هـذا المعنى المعقّد مع المذهب المسـيحي مشـددًا على الطابع العقلي لهذه المعرفة. أما في الاسـتعمال الحديث، فإن معنـى كلمة «ميتافيزيقا» تعنـي معرفـة الكائنـات التـي لا تقـع تحـت الحـواس. إن العلـوم التأمليـة هي الميتافيزيقا التـي تعالج الأمور غير المادية والتي تتنـاول الوجود، خصوصًا الله والكائنات المصنوعة على صورة الله. هذا ما قاله بوسويه.

والميتافيزيقـا تعنـي أيضًـا معرفـة الأشـياء بذاتهـا مقابـل ظواهر الأشـياء. ويرتبط اسـتخدام كلمـة ميتافيزيقا بالتعـارض مع كلمـة ديالكتيـكا. الميتافيزيقا رؤية أفلاطونية تعني الثبات. وعلاوة على ذلـك تعني معرفة الحقائق الأخلاقية المعنويـة، أي معرفة ما يجب أن يكـون، أو معرفة المثل الأعلى، وتشـكل كلها نظامًا أعلى مـن نظام الوقائع، ويحوي علّة وجود نظام الوقائع. وكثيرًا ما عُرفت بأنها معرفـة المطلق أو البحث عـن المطلق، أو أنها المعرفـة المطلقة الآتية من

الحدس المباشـر. وثمـة تعريف إضافـي هو: المعرفـة بالعقل حيـث العقل هو الوحيد القادر على بلوغ جوهر الأشـياء، وهي المبادئ الأولى للعلوم الفيزيائية والمعنوية، وهي مجموع المعارف التي تُستمد من العقل وحده، أي من المعرفة القبلية بواسـطة المفاهيم، ومن دون الاسـتنجاد بمعطيات التجربة ولا بحدسَـي الزمـان والمـكان... إلـخ. وعند أوغسـت كونـت فـإن للميتافيزيقا نمطًـا فكريًا يتوسط اللاهوتي والوضعي.

4 - الشيوعية والاشتراكية الديمقراطية

• ما أسباب التحول التي دفعت بالحزب الشيوعي الإيطالي نحو الاشتراكية الديمقراطية؟

- بدأ الحزب الشيوعي الإيطالي منذ عام 1956، بل قبل ذلك، يراجع بعض مرتكزاته الفكرية. ويمكن القول إن عام 1946 شهد بدايات الانحراف عن الستالينية في الحركة الشيوعية العالمية. وهذا الميل ظهر لدى الشيوعيين الإيطاليين، بالدرجة الأولى، ولدى غيرهم في أوروبا وفي العالم كله. غير أن الحركة الشيوعية في إيطاليا وفرنسا وبلجيكا والمجر وتشيكوسلوفاكيا والصين وعوالم الشرق الأقصى وفي البلدان العربية بدلًا من أن تسقط في قوالب ستالين، نهجت نهجًا أكثر رحابة واستيعابًا لتطلعات الثوريين.

لنتخيل لو أن يوغسلافيا لم تُطرد في عام 1948 من الأممية، ولم تقع الإعدامات في بلدان أوروبا الشرقية، ولو أن الشيوعيين لم يؤيدوا الأطروحات غير الصحيحة للستالينية، ومنها، على سبيل المثال، أن الاقتصاد الرأسمالي سينهار خلال خمس أو عشر سنوات، أو أن الاقتصاد الرأسمالي في الغرب سينهار بمجرد تحرر المستعمرات، وأن نظرية ليسنكو في علم الوراثة هي الصحيحة.

في عام 1956، مع المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي، حدث تحول مفاجئ ونهائي في الحزب الشيوعي الإيطالي، وجرى صوغ نظرية «تعدد المراكز الشيوعية». وكان واضحًا أن الشيوعيين الإيطاليين يعلمون، بالتفصيل،

مآسي الاتحاد السوفياتي وشعوبه. وخلال فترة طويلة كنا نرى في الحزب الشيوعي الإيطالي الحزب المختلف عن الحزب الشيوعي الفرنسي المتعصب. وكان الحزب الشيوعي الإيطالي منفتحًا على الشيوعية اليوغسلافية حين كانت هذه الأخيرة قد وُسَمت بالكفر، مع أن قيادة التكفير كانت في بيجين أكثر منها في موسكو. وفي عام 1961 حاول خروشوف العودة إلى تصفية الستالينية، لكنه سقط في عام 1964. وفي العشرين سنة التالية ظهر الاتحاد السوفياتي، في عهد بريجنيف، كأنه مسرور بمواقف حلفائه في شتى بلدان العالم الثالث، في الوقت الذي كانت فيه أوروبا تبتعد عنه. ثم جاءت ظاهرة مهمة وهي أن الشيوعية الإسبانية التي كان مركزها في موسكو في آخر أيام فرانكو ابتعدت علنًا عن موسكو وعن تزييف الحرب الإسبانية الأهلية، مع أن هذه الحرب في شقها الجمهوري والاشتراكي والشيوعي عزيزة جدًا على الشيوعيين جميعًا في العالم. وعلمنا آنذاك أن شيوعيين إسبانًا كانوا يعيشون في موسكو أرادوا العودة إلى إسبانيا ولو في ظل فرانكو. وتأكدنا أن الحزب الشيوعي الإيطالي لم يبتعد عن المقولات السوفياتية فحسب، بل ابتعد عنها باتجاه معاكس لاتجاه ماو تسي تونغ وكوبا، أي بعكس الستالينية العالمثالثية. وموقف الحزب الشيوعي الإيطالي أعاد إلى الشيوعية ارتباطها الإنساني، وارتباطها بالثقافة الإنسانية معًا، وأدى إلى الانفتاح على التيارات الأخرى. وفي هذا السياق أعلن الحزب الشيوعي الإيطالي أنه لا يريد أن يحكم إيطاليا بمفرده حتى لو نال 50 في المئة من الأصوات في الانتخابات. أما الاستنتاجات التي استنتجها الشيوعيون الإيطاليون في قضية تشيلي واستشهاد أليندي وانتصار بينوشيه فكانت تختلف جوهريًا عن الاستنتاجات المتسرّعة التي كان يرددها بعض الشيوعيين في سورية وفي بلدان العالم الثالث؛ هؤلاء كانوا يدينون أليندي ويتكلمون على الفشل والنجاح كأنهم يقولون إن فيتنام نجاح وتشيلي فشل. وسبب الفشل أن أليندي وجماعته لم يكونوا حاسمين. وهنا نرى أن الثورية أُتبعت بالبراغماتية، وصار هدفنا هو الاستيلاء على السلطة، وهذا غير معقول حتى من وجهة نظر ماركس، وغير معقول من وجهة نظر ستالين. فالاستيلاء على السلطة ليس نجاحًا، بل نجاح جزئي.

• من وجهة نظر ستالين كيف تشرح ذلك؟

- مـن وجهة نظـر ماركـس ومن وجهـة نظـر لينين معًـا. إذا تسـلم حزب شـيوعي السـلطة وراح يبطش بالبشـر ويعلن أن هـذا البطش وهـذا القتل وهذه الميكيافيلّية، من أجل المسـتقبل الوضاء، ثم بعد عشـر سـنوات أو عشرين سنة نكتشف أن مستوى معيشـة أغلبية الناس، بل جميع الناس قد انخفض انخفاضًا مُزريًـا، وأن الإنسـان يتمتـع بحريات أقـل مما كان يتمتـع به في العصـر المُباد، فالأحـرى بنا عندئـذ، إذا أردنا أن نسـتعمل مقولتي الفشـل والنجـاح، أن نتكلم على فشل وعلى إخفاق، بل أن نفتش عن كلمة أقوى.

كان الشـيوعيون الإيطاليـون مـن هذه الناحيـة أرقى فصيل شـيوعي. وفي الخمسينيات والستينيات والسبعينيات ظل الحزب الشيوعي الإيطالي قوة شعبية وحزبًا متماسكًا وينال 30 في المئة من الأصوات في الانتخابات، وتؤيده أغلبية العمال فـي إيطاليـا، وله حضـورٌ في الأوسـاط الثقافيـة والعلميـة والفكرية في إيطاليـا، ويتكلم على التعددية ليرد الاعتبار إلى الديـن والتراث والطابع القومي على الأسـاس الإنسـاني، وليس كما فهم بعـض العرب من مناهضي الشـيوعية أن الحـزب الشـيوعي صـار قوميًـا؛ فلا يوجـد في الحـزب الشـيوعي الإيطالي مصطلح قومي إلا على أسـاس إنساني. وعندما أتحدث عن عبارة «قومي» لدى الشـيوعيين الإيطاليين، أو عندما أتحـدث عن الطابع القومي الروسـي في أدب دوستويفسكي، فليس لذلك أي معنى إذا أهملنا الإنسان.

ثم جاءت البيريسترويكا، وكان الحزب الشـيوعي الإيطالي أكثر استعدادًا من غيـره لفهم هذا التحـول، وأكثر اسـتعدادًا لقبـول التطـورات الإنهيارية في بلـدان أوروبـا الشـرقية. فلو سـقط الحزب الشيوعي من السـلطة فـي بولندا، ولـو أن التشيكوسـلوفاكي، وهو أقـوى الأحزاب الشـعبية في أوروبا الشـرقية، ترك الحكم، وإذا سـمّى الحزب الشـيوعي البلغاري نفسـه الحزب الاشتراكي الديمقراطي، وإذا حصل الأمر نفسـه في ألمانيا الشرقية، فإن الحزب الشيوعي الإيطالي يسـتقبل ذلك بلا مفاجأة، ومن دون أن ينـدب حاله ويبكي، ومن غير أن يسمي ما يحصل انتكاسـة. والحقيقة أن الانتكاس والفشل موجودان سابقًا.

الأزمة أو الكارثة هي أن تؤسس نظامًا باسم الاشتراكية العلمية، وأن ترى بأم عينك أن ألمانيا الغربية متفوّقة على ألمانيا الشرقية، وأن النمسا تساعد المجر ماليًا، وأن ترى تأسيس نقابة «تضامن» العمالية في بولونيا وتكتشف لماذا امتنع بريجنيف عن التدخل العسكري في بولونيا خلافًا لما فعله في تشيكوسلوفاكيا قبل اثنتي عشرة سنة، وخلافًا للتدخل العسكري الأحمق في أفغانستان. وكان واضحًا أن الشيوعية الستالينية البريجنيفية، أو الستالينية المُعدلة في موسكو، فقدت الثقة بنفسها، وما عادت قادرة على إقناع الجماهير في أي بلد من بلدان العالم.

في أوروبا أو أفريقيا أو آسيا كانت الشيوعية قوة صاعدة بعد الحرب العالمية الثانية، وكانت في وضع لا بأس به في آخر أيام ستالين، وكانت قوة ربما تتمكن من استئناف نموّها بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي. لكن، بعد نحو ثلاثين سنة، انهارت هذه القوة، وانهارت معها الآمال كلها. وهكذا غيَّر الحزب الشيوعي الإيطالي اسمه، وهذا يعني أنه صار لا يكتفي بتغيير المضمون، بل أراد تغير العنوان. وتغيير العنوان يفسح في المجال لتغيير المضامين في الوقت نفسه. ومن الضروري أن نقارن العبارتين «شيوعي» و«اشتراكي ديمقراطي».

الديمقراطية ما هي؟ الاشتراكية ما هي؟ الشيوعية ما هي؟ إننا نعرف ما نقله لينين عن ماركس وأنغلز، وما كرره ستالين في إحدى مقالاته عن أن الشيوعية لها معنى واسع وتشمل مرحلتين: المرحلة الأولى هي الاشتراكية، والمرحلة الثانية هي الشيوعية. هذا عن مجتمع المستقبل، أي إن الثورة البروليتارية حين تنتصر تؤسس المجتمع الاشتراكي ودكتاتورية البروليتاريا. والمجتمع الاشتراكي ينمو ماديًا وفكريًا ومعنويًا ويتحول إلى المجتمع الشيوعي. المجتمع الاشتراكي يقوم على مبدأ «من كل بحسب طاقاته ولكل بحسب عمله». أما المجتمع الشيوعي فيقوم على مبدأ «من كل بحسب عمله ولكل بحسب حاجاته».

• مَن هو صاحب هذين المبدأين؟

- ماركس. وماركس في كتابه نقد برنامج غوته لم يسترسل في وصف مجتمع المستقبل، وكان يرى أن تفصيل ملامح مجتمع المستقبل هو موقف طوباوي. اليوتوبيون هم وحدهم الذين يسترسلون في وصف المجتمع المنشود والسعادة البشرية والعدالة البشرية. وماركس كان يعتبر أن هذه اليوتوبيا تأتي تعويضًا عن الوضعانية العلموية. والوضعانيون العلماويون حين علّقوا على كتاب **رأس المال** اتهموا ماركس بأنه مستغرق في الفلسفة، ولا ينحو المنحى العلمي الصارم، بل يسقط في الفلسفة وفي المثالية الألمانية ... إلخ. واتهموه أيضًا بأنه لم يقدّم وصفةً للمستقبل، أو كما قال ماركس نفسه، لم يساهم في طبخ طناجر المستقبل.

إن ماركس بموقفه الديالكتيكي ليس عنده استعداد لعلمية مقطوعة عن الفلسفة، أو لعلمية مزعومة ومغلوطة، كما في قاموس لالاند: تكره المجرد وتحارب الميتافيزيق ليل نهار، وتحارب اللاهوتية ليل نهار، وتُسمي نفسها، مع ذلك، فلسفة. هذا كله يرفضه ماركس.

الآن نفتح قوسًا لنقول إننا نحن العرب ترجمنا كلمة «سوسياليزم» إلى «الاشتراكية»، وكان يمكن أن نترجمها إلى الاجتماعية. وترجمنا «كوميونيزم» إلى «شيوعية»، وكان يمكن أن نترجمها إلى الاشتراكية. لأن كلمة كوميونيزم تأتي من كلمة «كوما» وهي المشترك. ولاحظت في أثناء قراءتي إحدى المجلات السوفياتية باللغة الفرنسية أن هناك شعوبًا إسلامية في القفقاس، وجريدة الحزب الشيوعي عندهم اسمها «الاشتراكي» بالتركي، أي بلغة هذا الشعب. وباللغة الفرنسية وضعوا كلمة «لوكوميونيست» بين قوسين باعتبارها ترجمة لكلمة اشتراكي، أي إنهم ترجموا مصطلح «كوميونيست» بكلمة اشتراكي لا بكلمة شيوعي. والحزب الشيوعي المصري ظل ستين سنة وهو يسمي نفسه «الحزب الإباحي المصري». إباحة تعني هنا تعني «سوسياليست». لكننا، ما دمنا نتفق على أن كلمة «سوسياليست» من

«سوسـياتي»، أي مجتمـع، فـإن الترجمـة الصحيحة لــ «سوسياليسـت» هي الاجتماعي بدلًا من الاشتراكي.

في عام 1936 صدر الدستور السوفياتي الستاليني الذي يُقال إن بوخارين هو الذي كتبـه، أو إن بوخارين وفيجنسـكي كتبـاه. بعد ذلك أصبح فيجنسـكي المدعي العام ضد بوخارين، وفيجنسـكي من أكبر رجال السـتالينية، وأدى دورًا سـيئًا جدًا. وإذا أردنا أن نضع لائحة من عشـرة مجرمين فإن فيجنسـكي يندرج فيها إلى جانب ستالين ويوغوف وبيريا وغدانوفيتش، وعلى الأرجح غدانوف.

5 - انحلال الدولة

- **هل تتلاشى الدولة؟**

- مع تقدم الاشتراكية ومع انتصار الشيوعية كان ستالين يؤكد أن الدولة ستتعزز ما دام هناك عالم إمبريالي يرسل جواسيسه. طبعًا هذا جزء من التفسير البوليسي والتآمري للتاريخ. فكيف تكون الإمبريالية مهزومة وتُرسل في الوقت نفسه الجواسيس، وأن تصل بجواسيسها إلى الكرملين، وأن يصبح جواسيسها قادة في الاتحاد السوفياتي؟

وفي الوقت نفسه فإن ستالين مع تأكيده عدم تلاشي الدولة لا ينكر النظرية الماركسية التقليدية القائلة إن الدولة ستتلاشى وستنطفئ في المجتمع الشيوعي المنشود.

الحزب الشيوعي الإيطالي وآلاف الشيوعيين في العالم ما عادوا يقبلون هذه النظرية. فهذا كلام مبالغ فيه. وأنا لا أقبل نظرية تلاشي الدولة، وأعتقد أن موقف الماركسية نفسها من الدولة غلط. ارتكبنا غلطًا مميتًا حين قلنا إن الدولة جهاز طبقي لسحق الطبقات المعادية، وإنها جهاز في يد الطبقة العاملة، أي الأكثرية. وهذا خطأ إضافي، لأن الطبقة العاملة ليست الأكثرية. وفي فرنسا ليست الأكثرية، وفي روسيا ليست الأكثرية. لقد أهملنا تعريف الدولة لدى أفلاطون وأرسطو، أي إن الشأن العام، بوصفه ريبوبليكا أو الجمهورية والدولة تتجاوز الطبقة حتى وهي دولة طبقية لأن لها ارتباطًا بالناس وبالمجتمع.

المادية التاريخية الستالينية ذهبت عمليًا نحو إلغاء الواحد باسم الاثنين.

لا يوجد مجتمع في تفكيرها، بل توجد طبقات، وهذا مُحال. أتحدث عن طبقتين كي أؤكد وحدة المجتمع. المجتمع الواحد ينقسم إلى طبقتين، مع العلم أن ستالين نفسه لم يقع في هذا المطب. من السهل أن نقرأ كتاب ستالين الماركسية وعلم اللغة وأن نستنتج أن المجتمع واحد على الرغم من الانقسام إلى طبقات. وبالانقسام إلى طبقات فإن الأمة هي التي تنقسم إلى طبقات، والأمة لا تزول بالانقسام إلى طبقات. وستالين لم يقل ذلك حرفيًا، ولا غدانوف. لكن الستالينيين دفعوا ملايين المناضلين في شتى بلدان العالم، ولا سيما في العالم الثالث، إلى الاعتقاد أن الأمة مصطلح سوسيولوجي لا وجود له في الحقيقة كما قال بسام طيبي، وقالوا إن المجتمع ليس موجودًا، والموجود هو الطبقات. وهذا الكلام يعزز الفكرة القائلة إن الدولة سلطة. ومفهوم الدولة يُلغى لمصلحة فكرة السلطة والحكم والتسلط. وهذا موجود منذ مئات السنين ونحن نتساءل: ما هي شروط الحاكم العادل؟ متى يكون الحاكم عادلًا؟ من هو أحق بالحكم ... فلان أم فلان؟ من يجب أن يخلف الحاكم؟ وأضيف هنا أن كلمة «دولة» من دال يدول، أي إن فيها عنصر التغير، بينما كلمة Etate بالفرنسية أو State بالإنكليزية توحي بالثبات والاستقرار. وحتى لو كانت هناك تقلبات، فإن الدولة موجودة. يموت لويس السابع عشر أما الدولة فتبقى. وهنا تحضرني مقارنة بين الملك لويس الرابع عشر الذي يُنسب إليه القول: «أنا الدولة والدولة أنا» وإمبراطور الهند.

أما لويس الرابع عشر الرجل الذي عمّر طويلًا ونكب البروتستانت واستنزف فرنسا بحروب العظمة في أوروبا وكان ملك العصر الكلاسيكي، أي عصر كورناي وراسين وموليير ولافونتين وغيرهم، فهو الذي بنى قصر فرساي. وعظّمه فولتير في كتابه عصر لويس الرابع عشر بأكثر مما يجوز، والقصد هو الطعن في خليفته الذي جاء بعده. المهم أن هذه المقارنة عقدها المؤرخ الفرنسي جاك دوبين في كتابه تاريخ الهند بين أورانغزب إمبراطور مغول الهند ولويس الرابع عشر؛ فهما عاشا في الفترة نفسها، أي في النصف الثاني من القرن السابع عشر فصاعدًا. وكلاهما خاض حروبًا كثيرة، وتمكّن أورانغزب المغولي من تحقيق وحدة الهند كلها عدا قطعة في أقصى الجنوب على حساب

بعض الإمارات الهندوسية وكثير من الإمارات الإسلامية المنافسة، وكان سفاحًا كبيـرًا. هنـا يقول جـاك دوبين: يمـوت لويـس الرابع عشـر، لكن الدولـة تبقى. وبموت أورانغزب تذهب الدولة معه. ونحن اليوم لا نتوقع انقلابًا في السياسـة إذا مات رونالد ريغـن أو جورج بوش أو ميتران، أو إذا ماتـت ملكة إنكلترا، أو إذا مـات رئيس وزرائها. من المؤكد أن بعض التغيرات سـيقع، لكن الجديد هو من يُلغي ما صنعه القديم.

لنعـد إلـى الاشـتراكية. الاشـتراكية السـتالينية البريجنيفيـة فشـلت تمامًـا، فهي لـم تأخذ من كل إنسـان بحسـب طاقته، بل كان معظـم الطاقات معطلًا في المجتمع السـوفياتي منذ عهد سـتالين حتـى عهد بريجنيف. نعـرف أن في زمن سـتالين وقعت تدخـلات حمقاء في علـم الزراعة وفـي علم الوراثة وفي شـتى العلـوم، وكانت هناك مجـزرة بالمعنى المـادي للكلمة، إذ قُتل علمـاء كثيرون، وأُبيد علماء من أنصار نظريات معاكسة لنظريات ستالين وليسنكو، والأمر نفسه ينطبـق، إلى حـد كبير، على عصـر بريجنيف الـذي تعطّلت فيه جميـع الطاقات كلها في المجتمع السوفياتي.

أما الشـطر الثاني من الشـعار المشـهور، أي لكل بحسـب عملـه، فهذا لـم يتحقـق بالطبع. وفـي عصـر بريجنيف كانـت القاعدة السـائدة هي هنـاك عامل يداوم تمامًا ويعمل عملًا منتجًا، وهناك عامل آخر يتهرب من العمل، فالعاملان يتقاضيان مئة روبل شهريًا. لكن في آخر السنة يتقاضى العامل المنتج مكافأة ما، فيصبح راتبه الشـهري 120 روبلًا، بينما العامل الكسول يبقى راتبه 100 روبل. هنا يبدأ الكسـالى باتهام العامل المنتج الذي كسـب 20 روبلًا إضافيًا في الشهر بأنه برجوازي. هنا تبرز ظاهرة تنافس الكسـالى: «حلال على الشاطر» و«حلال على الكسلان» و«حلال على الذي يترك عمله ويذهب إلى السينما»... إلخ. أما الدولـة كما تجلّت في زمن سـتالين واسـتمرت في زمن بريجنيـف، فهي مجرد قوة استبداد، أو في أحسن أحوالها جمعية خيرية. وهكذا تحول موقف الإنسان في الاتحاد السـوفياتي من الدولة إلى ما يشبه موقف بعض الشرقيين من الدولة باعتبارها مجرد سلطة.

6 - السوق والديمقراطية

- ما دور السوق والنظام الاقتصادي في العملية الاقتصادية؟

- نظام السوق هو العقبة الكبيرة ضد الأنظمة الاستبدادية، لأن نظام السوق هو نظام اختلاف البشر وتعدد منتجاتهم، وهذا النظام هو الذي يقيم مجتمعًا حقيقيًا، وهو الذي يضع قانون تسوية المصالح المختلفة، وهو نظام تتنافس فيه الكفاءات. والماركسية أخطأت حين نظرت إلى السوق وإلى الليبرالية وإلى العرض والطلب نظرة سلبية. ففي الاتحاد السوفياتي كانوا يطبقون القيمة على السلعة من دون العرض والطلب. تريد شراء قميص؟ تفضل. القميص لا يعجبك؟ يجب أن تشتريه مرغمًا. القميص مهلهل؟ مع ذلك يجب أن تشتريه. تريد أن تحتذي حذاءً لطيفًا، لا تستطيع لعدم وجود هذه السلعة. هذا هو الخراب المطلق الذي يلغي النمو والتنمية.

الاشتراكية الستالينية أقامت الإنتاج ضد الاستهلاك، وجعلت الاستهلاك كلمة سيئة كأنها الشيطان الرجيم. ستالين ادّعى أن الاشتراكية تهدف إلى رفاه الشعب. الرفاه يعني استهلاك السلع بصورة متزايدة. لأن فكرة الاستهلاك وتلبية حاجات الناس هي الفكرة الواقعية بالمعنى الجيد. الإنتاج من أجل الإنتاج هي الفكرة المثالية، وهي الفكرة الإرادوية الذاتية.

في زمن ستالين كانت الإحصاءات تُقارن روسيا بأميركا فيقال: أنتجنا كذا مليون طن من الحديد، وكذا مليون طن من الفولاذ، وكذا مليون طن من الكهرباء ... إلخ. حسنًا، لماذا لا نقارن الدخل القومي بين الدولتين؟ هنا يظهر الفارق الكبير.

• هـل يمكن أن نصـوغ مقارنة بيـن النظام الاقتصـادي الأميركـي والنظام الاقتصادي السوفياتي؟

- إذا قيـل لي: هـل الاتحاد السـوفياتي هو الاشـتراكية؟ أجيـب: لا. وإذا قيل لي: هل السـتالينية هي الاشـتراكية؟ أجيب: لا. وإذا قيل لي: هل الستالينية اشتراكية؟ (من دون أل التعريف)، أصر على أن أجيب بنعم.

السـتالينية واحدة مـن الاشـتراكيات. فهنـاك اشـتراكيات كثيرة فـي تاريخ الفكر البشـري: الاشـتراكيات الطوباوية والاشـتراكية الماركسـية أو الاشتراكية العلمية. وهنا أتبنى عبارة «الاشـتراكية العلميـة»، وفي ما عدا ذلك لا أحب هذه العبـارة لأنهـا ألحقت ضـررًا كبيـرًا بالتفكير. توجـد إذًا اشـتراكية ماركس وهي الاشـتراكية العلمية، واشـتراكية دوهرينغ ... إلخ. إذًا ثمة اشـتراكيات كثيرة مثل اشتراكية ستالين واشتراكية كاسترو واشتراكية عبد الفتاح إسماعيل. والاشتراكية السـتالينية هي أسـوأ نظـام يمكن تصـوره، وأسـوأ نظام اقتصـادي وأبعـد نظام اقتصـادي عـن الواقع والعلـم، وأبعد نظـام اقتصادي عـن الإنسـان. وأعتقد أن الاشتراكية الستالينية أسوأ بكثير من الرأسمالية ومن الإقطاعية ومن العبودية لأن نظـام العبودية نظام طبيعي وتاريخـي وواقعي، وحمل معه نمـوًا كبيرًا وحضارة وثقافـة وفتوحـات. والنظـام الإقطاعي هو الذي بنـى أوروبا، وهو الذي أسـس الأمم الأوروبية.

يجـب أن ننتهي من القامـوس الوثني، أي القاموس المؤلـف من خانتين: خانـة آلهـة الخيـر والنـور وربمـا القـوة والفحولـة، وخانة آلهـة الشـر والظلام وربمـا العنصر الأنثـوي. ويمكن أن نضع فـي الخانة الأولى: شـعب، جماهير، اشتراكية، شـيوعية، أمة... إلخ. ونضع في الخانة الثانية: الرأسمالية، الإمبريالية، الاستعمار، الإقطاعية، العبودية ... إلخ.

يُقال: «اسـتعمـار»، أُشـتَم. تسـمع كلمة «يسـار»، صفّق. «ثـورة»: صفّق. «يمين»: أُشتم. نريد، بدلًا من ذلك، أن نرفع لواء ثنائية غير هذه الثنائيات: ثنائية أخلاقية هي الحق والباطل، الصواب والغلط.

نعم، نظام ستالين ليس الاشتراكية بـ «أل التعريف»، فالاشتراكية هي ضرورة وتطلع بشري. وهي ضرورة راهنة تبحث عنها البشرية، لأن البشرية لا يمكنها أن تستمر خمسين سنة مقبلة في نظام الحضارة الرأسمالية البرجوازية التي هي أرقى نظام في تاريخ البشر. البشرية تريد أن تغير هذا السلوك وهذا الاتجاه.

لكن أعود إلى الستالينية لأقول إنها اشتراكية من الاشتراكيات شأنها شأن سلسلة من الاشتراكيات الطوباوية وبالمعنى السيئ لكلمة طوباوية، ومع فارق مهم هو أن اشتراكية ستالين كانت موجودة فعلًا. وحكمت ودمّرت وسحقت مئات الملايين من البشر، وخرّبت كثيرًا من العقول، وأضرارها كبيرة جدًا جدًا.

- **لنعد إلى سؤالنا الأساس عن مقارنة الاشتراكية بالنظام الاقتصادي الأميركي؟**

– هناك نوع من وحدة الموقف العلمي بين كارل ماركس وكبار علماء الاقتصاد الكلاسيكي الذين عاشوا قبله أو في زمنه أو الذين جاءوا بعده. وعندما نقول الاقتصاد الكلاسيكي البرجوازي نعتقد أن لهذا النظام، مهما اختلف عن كارل ماركس، مزية النقد تجاه النظام البرجوازي الرأسمالي. ووحدة الموقف هذه يعارضها ويناهضها الاقتصاديون المبتذلون كما كان يسميهم كارل ماركس. ويبدو أن مثال هؤلاء ليس ماركس بل دوهرينغ. ومؤخرًا قرأت مقالة سوفياتية ضد ستالين، وهي تقارن مواقف ستالين في الاقتصاد ومواقف دوهرينغ وردّ أنغلز التهكمي عليه. والاقتصاد المبتذل والاشتراكية اليوتوبية المبتذلة هي دون مستوى توماس مور أو جان جاك روسو، مع أن توماس مور وجان جاك روسو لم يدّعيا قط أنهم علماء اقتصاد. وهذه الاشتراكية المبتذلة تجدها لدى ملايين الفقراء أو آلاف الناطقين باسمهم الذين لا يريدون أن يدرسوا الاقتصاد السياسي جديًا. وهناك تناغم بين الفقراء أو قسم من الفقراء وعلماء الاقتصاد التافهين هؤلاء. وأساس هذا التناغم هو السهولة والرغبة في حل المسائل بسرعة كالقول: انظروا إلى الصين الناجحة تمامًا أو إلى الهند الفاشلة تمامًا! قارنوا الصين الناجحة تمامًا وفورموزا المستعمرة التابعة لأميركا. لكن هذا

الكلام مبتذل، لأننا نعرف اليوم أن آلاف الناس ماتوا في الهند، وربما الملايين، بسبب الجوع. لكن في الصين مات الملايين تحت السكين في عهد لين بياو. وليس صحيحًا أن التجربة الصينية ناجحة وأن التجربة الهندية فاشلة. ولا يكفي أن نقول إن الهند تعج بالطائفية والصراع الطائفي. فالصحيح أن يُقال إن الهند مليئة بالطوائف والقوميات والأديان ومع ذلك ترسّخت الديمقراطية فيها. أما في الدول الاشتراكية فجميع الحزازات الداخلية غير غائبة لكنها مكبوتة ومكبوحة.

أعود إلى موضوع الاشتراكية والشيوعية والديمقراطية، وأريد أن أقول إن الديمقراطية والدولة والسلطة، كانت في صلب اهتمام الحزب الشيوعي الإيطالي منذ عشرين سنة على الأقل. وقبل نحو عشرين سنة قاطع شيوعيو إيطاليا، وربما جميع شيوعيي أوروبا، المجلات السوفياتية ومجلة **الوقت** الصادرة في براغ. ومن جملة الأفكار آنذاك أن السلطة هي المسألة المركزية للثورة. وهذه عبارة قالها لينين، وأعتقد أن السلطة أوسع وأعمق من هذا الكلام. السلطة مرتبطة بالشأن البلدي في المدينة والقرية، وهي تعميق لمفهوم الديمقراطية على أساس الوحدة العامة من فوق إلى أسفل، ومن أسفل إلى فوق. اللينينية حملت معها قبل عام 1921 هذا الأمر الراعب الذي ضخّمه ستالين كثيرًا، وهو توحيد الثورة مع الانتفاضة. عندما أقرأ **البيان الشيوعي**، أرى عند كارل ماركس وفريدريك أنغلز تعريفهما المجتمع البرجوازي على أساس أنه مجتمع الثورة الدائم. ستالين عمم نظرية تقول إن هناك تطورًا بطيئًا وسلميًا للتاريخ تقطعه الثورات. إذًا، التطور بطيء وتلقائي بلا وعي تدرجي. ويُقطع هذا التراكم بثورة عنيفة أحيانًا، تكون مصحوبة بالوعي الذي يمثله الحزب.

الديمقراطية هي تصور للعالم وهي فلسفة وطريقة في العقيدة وطريقة في الفطرة. وهدفي المعرفي، بحسب الديالكتيك هو تركيب لوحة الواقع. وهذه العملية تحتاج، بين جملة أمور أخرى، إلى تعدد الأصوات لأنها تحتاج إلى تعدد الزوايا. الواقع يجب أن يُنظر إليه من جميع الزوايا. أما الطريق المألوفة للمعرفة، أي الطريق التقليدية الشعبية البسيطة والعادية، فتبدأ بوصف الواقع

وتنتهي إلى مفاهيم عامة هي القوانين. هذه الطريق المألوفة هي الخراب، إذ إن الحزب الثوري يعرف سلفًا ما هو القانون، ويخرج بنتائج تقول إن القانون هو صراع الطبقات، أو إن واقع هذه البلد هو النظام الرأسمالي. وهذا لا يضيف إلى المعرفة أي شيء. وبما أننا ننظر إلى الواقع، فلا بد من أن نخرج منه كي نعرف ما هو الواقع حقًا. وفي المعرفة ربما نضع نظارات على عيوننا. فإذا كانت النظارات ملوّنة فإن هذا اللون سيسيطر على الرؤية. ولا بد إذًا من نقد النظارات نفسها، وهو الدرس الذي علمنا إياه كانط، ومن دون ذلك يكون فكرنا خرابًا في خراب. الديمقراطية تعني تعدد الرؤية وتعدد النظرات، وفي المجتمع الديمقراطي الحديث والمعاصر، رأسماليًا أكان أم اشتراكيًا أم غير ذلك، لا بد من أن يكون فيه أحزاب متعددة وتيارات متعددة، ولا بد من أن يكون فيه حزب ديني لكن ديمقراطي، وحزب قومي عربي لكن ديمقراطي، وحزب سوري قومي أو قومي لبناني لكن ديمقراطي، وحزب ليبرالي لكن ديمقراطي، وحزب شيوعي ديمقراطي، وحزب اشتراكي ديمقراطي. أما المؤسسة الدينية، فمن الطبيعي أن يكون موقفها محافظًا. وأنا أريد قوة محافظة في المجتمع. وعندما أقرأ تاريخ الكنيسة، ولنقل الكنيسة الكاثوليكية في الغرب، وعندما أرى لائحة العيوب والأخطاء والجرائم، فلا يزعجني ذلك ولا أدينه ولا أستنكر تحالف الكنيسة مع الملك. أنا أرى أن أكبر خطأ للكنيسة، وهو الخطأ الذي أدينه بلا تردد، هو ضربها حقوق الإنسان وحرية الضمير وحرية الفكر. فمن حق الكنيسة أن تقول إن هذا الهرطوقي سيذهب إلى جهنم، لكن ليس من حقها أن تعتقله وتضعه في النار. ولا بد من أن يكون في الدولة الديمقراطية حزب سياسي ديني. وأنا رجل مؤمن بالله، وأنا رجل مسيحي. تقول لي: تخلَّ عن المسيحية، فأقول: لن أتخلى عنها ولا أستطيع أن أتخلى عنها أو انتزاعها من أفكاري. ولماذا أتخلى عنها؟ الإنسان التام له دين وقومية وطبقة ... إلخ، وله مواصفات يتناقض بعضها مع بعض، وهي تشكل كلها وحدة هذا الإنسان الواحد. وفي هذا السياق كتبت عن العروبة والإسلام، وقلت إن العروبة قومية وإن الإسلام دين، ولا يمكن أن يتناقضا. لكن يمكن أن يتناقضا في إحدى حالتين: عندما يصبح الإسلام قومية أو عندما تصبح العروبة دينًا.

- **ما التعريف الفلسفي للديمقراطية؟**

- الجانب الفلسفي في الديمقراطية يكمن أولًا في النظرة إلى الوجود، ويكمن ثانيًا في النظرة إلى الواقع. واليوم ما عدنا نقبل أن يكون في مجتمع الطبقات تعدد للأحزاب، وفي مجتمع الطبقة الواحدة عدم تعدد الأحزاب. المجتمع البشري ليس مجتمع ذئاب وليس مجتمع النمل. المجتمع البشري قائم على الاختلاف، وفيه تتكون الزمر الاجتماعية. والحق الأول في قائمة حقوق الإنسان، بعد حق الضمير، هو حق الاشتراك وحرية الاشتراك، أي حرية إقامة نقابات وأحزاب ونواد. ما يجب أن نزيحه هو ما قام به ستالين وعلم الاجتماع الماركسي المزعوم ضد علم الاجتماع البرجوازي. وقد عانيت هذه المسألة وتعاركت معها طوال أربعين سنة، واتضحت في ذهني أكثر فأكثر. في الماركسية الستالينية استخدمت مقولة الطبقات الاجتماعية، أي الطبقة العاملة والطبقة البرجوازية (ثم اخترعوا طبقة الفلاحين وطبقة الإقطاع) لاستئصال مقولة الزمر أو الفئات الاجتماعية، وتوصلوا إلى أن في الاتحاد السوفياتي طبقة واحدة لا طبقات. لكن الاتحاد السوفياتي فيه مئة زمرة مهمة: الصحافيون زمرة اجتماعية، وأعضاء اللجنة المركزية للحزب زمرة اجتماعية، وعمال الفولاذ زمرة اجتماعية، وعمال النفط زمرة اجتماعية، والفنانون زمرة اجتماعية، وكذلك القوميات ... إلخ.

في المجتمع البدائي لا زمرة بل رجال ونساء. والطبقات الاجتماعية مقولة أنطولوجية عابرة ولها نهاية، فهي موقتة. بعد نحو خمسين سنة يمكن أن أقول: لا طبقات اجتماعية. لكن الزمر أو الفئات أطول مدى بكثير وتعيش أكثر. وأريد أن أقول إن الأحزاب ليست نسخًا من الطبقات أو من الزمر. الأحزاب تتكون عبر الفكر، ويمكن أن أكون أنا وأنت من طبقة واحدة ومن زمرة واحدة ولنا تفكيران مختلفان، ونشكل حزبين مختلفين، أو ننتسب إلى حزبين مختلفين. فالزعم بأن للطبقة الواحدة حزبًا واحدًا «حكي فاضي» وهو غلط تمامًا. الأحزاب تابعة للأفكار والأيديولوجيات، وهي الوعي الاجتماعي، والمؤسسات تابعة للوعي الاجتماعي أيضًا. يوجد، في الأساس، الاقتصاد والإنتاج وعلاقات الإنتاج مع

نظام الملكية، وهي الشـروط المادية لحياة المجتمع أو الطبقات. هذا المستوى في عمـارة المجتمع يرافقه المسـتوى الأعلى الذي هو الحيـاة الروحية والوعي الاجتماعي الذي يضم المؤسسـات ومنها الأحزاب. وهـذه الأحزاب لا تتكون إلا عبر الأفكار التي هي ليست انعكاسًا للواقع. المادية الجدلية المزعومة تعتقد أن الأفكار هي نسـخة مـن الواقع وانعكاس لـه، أي إن الفكر انعـكاس للواقع، كأنها حلّت مسـألة المعرفة، أي مسـألة الحقيقـة، بالقول إن المـادة أولًا والفكر ثانيًا، والفكر انعكاس للواقع. هذه الأطروحة لم تحل شـيئًا. وأعتقد أن الأفكار كلهـا هي صور. إذًا النظرية التـي تقول إن الفكر انعكاس للواقـع مصيبتها كبيرة جدًا، عـدا عن أنها خاطئة، فهي تدّعي أنها حلت مسـألة المعرفة، وهي لم تحل هذه المسـألة، بل تعيد طرحها. صحيح أن الأفـكار انعكاس، لكن فكرة الطاولة ليست الطاولة. والأفكار ليست الأشياء.

• **اليسـار في أوروبا هو أحزاب الاشـتراكية الديمقراطية. هل لهذا اليسـار مستقبل في أوروبا؟**

- اليسـار الأوروبي هو الاشـتراكية الديمقراطية. ويحضرني ما كتبه ساطع الحصري الذي رأى أن العرب ليسـوا اجتماعيين بل فرديون. إذًا هناك من يضع الاجتماعية فـي مقابل الفرديـة، هذه الكلمات ملتبسـة. أنا أفضـل تمييز الفردية الشـخصية من الفرداوية الأنانية. أريد أن أشـطر فكرة الجماعية الاجتماعية إلى نوعين: هنـاك جماعية اجتماعية واشـتراكية، وهنـاك جماعية جمعيـة أي كُتلية، والخيـار ليس بين فرديـة واجتماعية، بل بيـن الفرداوية الأنانيـة الكتلية الجمعية القطيعية والفردية الشـخصية الاجتماعيـة. يمكن أن أصف مجتمعي سـلبيًا بأنه مجتمـع الفرداوية والكتليـة القطيعية. البـدوي قطيعي جدًا، لأنـه مرتبط بالقبيلة والعشـيرة والعائلـة، وهو عادم الشـخصية أو الاسـتقلال الشـخصي الضميري، ومنسـاق وراء ثأر لا ينتهي. وهو في الوقت نفسه أناني وفوضوي. وهذه الحال المزدوجة، أي الكتلية القطيعية يمكن أن تسـمي نفسـها جماعة وجماعية، تمامًا مثلما يمكن أن تسمي نفسها الاجتماعية جماعة وجماعية. هذه الكتلية القطيعية والفرداوية الأنانية تلغي مفهوم الدولة والمجتمع السياسـي. هذا مجتمع الكسل

والخمول والانسحاق والعنف والحرب، وهذا ليس مجتمع البشر الأحرار، لأن البشر الأحرار هم اجتماعيون.

- **نعود إلى اليسار.**

- هذا العالم من البرتغال وإسبانيا إلى بولونيا وموسكو، محوره اليوم هو الاشتراكية الديمقراطية. وليس عبثًا أن الشيوعيين البلغار وفي ألمانيا الشرقية وإيطاليا يستخدمون هذا الاسم. وأنا أعتقد أن الصراع السياسي المقبل، وهو سياسي لا عسكري، سيكون شعبيًا جدًا: تلفزيون وإذاعة وصحافة وأفكار، وسيكون بين حزبين كبيرين في أوروبا وفي العالم: حزب اجتماعي ثقافي محوره الاشتراكية الديمقراطية وعلى رأسها حقوق الإنسان، وحزب اقتصادي إنتاجي رافع لواء المردود والاقتصاد والعلم والتقنية. وأعتقد أن الاشتراكيين الديمقراطيين، وهم قوة عددية كبيرة جدًا ولديهم مناخ ثقافي منتشر خارج دائرة أحزابهم، سيتألفون من أنصار البيئة والشيوعيين وأغلبية الكنيسة والتيارات الكنسية، والمعسكر الآخر، أي معسكر الاقتصاد والتقنية والعلم، سيتألف من جميع من يعتقد أن الأمور ستجد حلها بفضل نمو الإنتاجية ونمو الإنتاج. المعسكر الأول، الشعبي الاشتراكي الديمقراطي، يرفع لواء الأخلاق فوق العلم، ليؤكد أن ثمة أمورًا ثقافية واجتماعية لن تجد حلّها مثل مسألة المهاجرين.

بالعودة إلى الشيوعية والديمقراطية والحزب الشيوعي الإيطالي أقول إن الأحزاب العمالية في أواخر القرن التاسع عشر سُميت أحزاب الاشتراكية الديمقراطية. وفي تلك الفترة، أي في عصر الأممية الثانية، لم تكن كلمة شيوعية واردة في اسم أي حزب من أحزاب العمال في أوروبا كلها. وكان يجب إنجاز مهمات الثورة الديمقراطية غير المنجزة في معظم بلدان أوروبا. مهمات الثورة الديمقراطية البرجوازية غير المنجزة كانت الإصلاح الزراعي وإلغاء الملكية الإقطاعية للأرض وإنجاز الوحدة القومية. وحزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الألماني، على سبيل المثال، تبنّى مبدأ الجمهورية الألمانية الواحدة التي لا تتجزأ باعتبارها بديلًا من الفدرالية (الإمبراطورية الاتحادية).

في بلدان غرب أوروبا لم تُعرف الديمقراطية باعتبارها علاقة بين الإنسان والإنسان أو حريات مدنية، ربما لأن هذا الأمر كان متحققًا. ومسألة حقوق المرأة أو دور المرأة ومكانتها لم تتقدم جديًا إلا في القرن العشرين، أي في وقت متأخر بخلاف ما يتصوّره بعضنا. ومع ذلك كانت حقوق المرأة في أوروبا الغربية أكبر بكثير منها في البلدان العربية أو في بلدان أوروبا الشرقية. ما حصل بعد ذلك أن انقسامًا في حركة العمال الاشتراكية الديمقراطية الأوروبية ظهر بين اليمين واليسار، وبين مذهب إعادة النظر والمذهب الأرثوذكسي، بين الكاوتسكية والبلشفية، وبين المنشفية والبلشفية، وبين الحزبية النقابية الإنكليزية والحزبية على الطريقة الروسية. حزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الألماني، كان بين عامي 1890 و1914 حزبًا كبيرًا وعظيمًا، وله رصيد مالي جبار. حزب ونقابات وأجنحة في الحزب ومناقشات ومثقفون وأساتذة جامعات وأدباء وصحافة وبلديات، أي إن المرء حين يذهب إلى إنكلترا أو إلى بلجيكا وفرنسا وألمانيا يستطيع أن يلمس الطبقة العاملة مباشرة، فهي ليست مفهومًا غائمًا أو فكرة في الرأس أو حلمًا أو وهمًا، بل هي كتل كبيرة في داخل الأمة، لها كينونة تاريخية لم يسبق لها مثيل. بمعنى أنها ليست استمرارًا أو امتدادًا لكادحي التاريخ من الفلاحين والعبيد، إنما هي أمر حديث، ظهر نحو عام 1750، ونحن الآن نسير نحو نهايته. بعد خمسين سنة قد لا نتحدث عن طبقة عاملة. العمل خالد، وأما الطبقة العاملة فعابرة. الشغل البشري خالد والطبقة العاملة عابرة. أقول عن الطبقة العاملة ما أقوله عن الموسيقا الكلاسيكية. الموسيقى الكلاسيكية لها مرحلة قد تكون انتهت الآن، لكن الموسيقا مستمرة.

7 - ماركس ولينين والثورة

• **لنتحدث عن موقفك من لينين، هل خضع للتبدل أم ما زال هو نفسه؟**

- هذا موضوع عزيز عليّ جدًا باعتباره تصفية حساب. وأُريد أن أقول إن تمسّكي بلينين مشهور جدًا في مؤلفاتي، ودفاعي عنه كان موجّهًا ضد ستالين أو ضد الطبقة الإمبريالية العمالية اليسارية. ولم أبرز نضال لينين ضد كاوتسكي أو ضد غيره لأن الاقتصادية الروسية في شكليها القديم (1902) والجديد (1916) هي الجديرة بأن يُنظر إليها باعتبارها شبحًا للماركسية ضد الماركسية، وعلى الماركسية الصحيحة أن تقاتل ضد هذا الشبح. واعتبرت أن هذه الطبقوية مثالية تجريدية تضحي بثروة الواقع لمصلحة مقولة الطبقات.

الآن في الساحة العربية وفي الفكر العربي ثمة تحول نحو الديمقراطية، والتحول نحو الديمقراطية يجب أن يُرسى على أساسات صحيحة. وفي ضوء ذلك أَنظر إلى لينين، وهنا يجب أن ننتقد لينين ونبرز المزايا الموجودة عند عدد من خصومه، ويجب أن نعقد مقارنة بين لينين وماركس.

لنبدأ بهذه المقارنة، ولا سيما أن ماركس ولينين هما أهم شخصيتين في الحركة العمالية الثورية في القرنين التاسع عشر والعشرين.

اليوم يجب أن يُعاد النظر في لينين مقارنة بماركس. وأعتقد أن من الصحيح القول إن «تاريخ الحزب الشيوعي البلشفي» بدأ بنوع من تعريف الماركسية ثم تكلّم على روسيا وتحرير الأقنان ونمو الصناعة ثم قيام منظمات عمالية، ودخول الماركسية إلى روسيا وصولًا إلى لينين. ولم يتحدث هذا التاريخ عن ماركس وروسيا.

في كتابي **الماركسية والشرق** عوّضت هذا النقص وتطرّقت مطوّلًا إلى موضوع ماركس وروسيا. وللعلم فإن ماركس لم يكن ضد الشعبويين، وإن أول بلد ترجم **رأس المال** إلى لغته هو روسيا، والمترجم دالسون كان من الشعبويين، وقسم منهم كان يقرأ ماركس، وأغلبية المثقفين الشعبويين كانت تضع ماركس في مرتبة عالية جدًا. وظهرت الماركسية في روسيا على أيدي أناس تركوا الشعبوية وانتقلوا إلى الماركسية. ومن المفيد أن نقرأ كتاب لينين **تطور الرأسمالية في روسيا** وهو من أوائل مؤلفات لينين. وأعترف أنني لم أدرس هذا الكتاب جيدًا، ولم أهتم به شأنه شأن كتاب **الدولة والثورة**. وإعادة قراءة هذا الكتاب نقديًا تكشف أن لينين يبسّط الأمور، فيأخذ جوانب ويترك جوانب أخرى.

كان هناك خلاف بين بليخانوف ولينين. وبليخانوف كان مصرًا على أهمية «الثقافة» التي هي ليست أيديولوجيا طبقية. ولم نكتشف ذلك إلا في سنواته الأخيرة بعد الحرب الأهلية حين راح يبرز هذه النقطة. بليخانوف كان متخوفًا من اشتراكية سابقة لأوانها؛ اشتراكية تؤمم الأرض وتقود روسيا إلى الاستبداد الشرقي. وليس في هذا الكلام غلط، والتجربة موجودة أمامنا. من المهم أن نذكر أن أنغلز ولينين وبليخانوف ناضلوا نضالًا ثوريًا جدًا، فروسيا كانت متأخرة وليس فيها طبقة برجوازية، وبالتالي فإن انتصار الحزب الثوري بحسب لينين سيكون سهلًا. ورد بليخانوف بالقول: ماذا ستعمل بالعمال والفلاحين؟ هل ستخلقون ثقافة فلاحية تحل محل الثقافة البشرية؟ وعندما كان بليخانوف على فراش الموت ظل يلعن مسلك البلاشفة واستلامهم السلطة، وكان على خطه السابق نفسه أمينًا للشروط الموضوعية للاشتراكية وانتصارها. هنا تحضرني نكتة لطيفة للأخ ياسين الحافظ في آخر سنواته حين كان كلما أتى إليه فلان من اليمن الجنوبي يقول بتهكم: كلّمنا عن بناء الاشتراكية – من دون شروطها الموضوعية. ومن أهم أفكار لينين في مستوى فلسفي وسياسي تحذيره من جنون الهدف على حساب الواقع. وأي نقد لتجربة الثورة العالمية يجب أن ينطلق من هذه القاعدة، لأن الهدف يجعل صاحبه ينسى الواقع، في حين أن الهدف لا شيء عندما ينسينا الواقع. وهكذا اكتشفنا أن عمال النفط ومناجم

الفحم في الاتحاد السوفياتي حتى بعد ستين سنة على «الاشتراكية» يعيشون في حال ليس بأفضل من حال العمال في الهند. أما أفضلية ماركس على لينين فهي أن ماركس لم يتسلم الحكم ولم يقد حزبًا، ولم يركّز على قضية عملية من هذا النوع، وبالتالي يصح القول إن ماركس مؤسس الماركسية، وهو الأكثر استيعابًا لهيغل والفلسفة، والأكثر ارتباطًا بالتراث الإنساني العام والأوروبي، والأكثر اهتمامًا بقضايا عالمية تحتل الآن مركز الصدارة، مثل موقفه من الحضارة الهندية. بينما اكتفى لينين بالحضارة البرجوازية، وقال إن روسيا بربرية وكذلك الهند والصين وآسيا وأفريقيا، أما بلدان الإمبريالية فهي بلدان الثقافة والحضارة، وهو موقف ممتاز.

- **ماذا تعني لك إشكالية التقدم والتراكم والنمو من جهة، والثورة من جهة ثانية؟**

- ماركس رجل ثوري ومؤمن بأن البشرية يجب أن تنتقل من المجتمع الرأسمالي إلى مجتمع جديد. ونستطيع أن نقول إن ماركس كان مغرمًا بالثورة، وعلق الآمال على الحرب في الصين والثورة في إيرلندا ضد إنكلترا، أي إنه كان يفتش عن صاعق لتفجير ما اعتبره المادة الثورية المتراكمة في أوروبا للانتقال من ثورة ديمقراطية إلى ثورة عمالية. وتعاطف مع روسيا في سنواته الأخيرة، في عام 1881، وأمل أن تتفجر ثورة بقيادة مثقفين وعسكريين في روسيا. وكان ماركس مصرًّا على القطيعة مع التطور المتدرج للثورة. ويمكننا أن نلخّص الماركسية بأنها فكر يهدف إلى القيام بأكثر من انقلاب في تاريخ البشرية، أي الانتقال من المجتمع البرجوازي إلى المجتمع المدني. كذلك نلخص تاريخ الماركسية كلها، من ماركس إلى ستالين، كما يلي: في عام 1844 طرح ماركس الهدف الثوري. وبعد صدور البيان الشيوعي في عام 1848 بدأت الثورة. ودخل البيان في ما سمي ربيع الشعوب أو الثورة الديمقراطية الأوروبية الكبرى (نابولي، ألمانيا، باريس، المجر). وألقى ماركس وأنغلز بنفسيهما في أتون الثورة مع التصميم على نجاح الثورة وقيادة العمال لها. لكن ما حدث بعد ذلك أن ماركس انتقل إلى معرفة الواقع حيث انتقد مجموعة الشيوعية الخشنة. وفي كتابه مخطوطات 1848 أدان الشيوعية المساواتية. وبعد انتهاء ثورات

1848 قـام بتأليف كتاب رأس المـال. وأصبح ماركس أهم عالِـم في الاقتصاد السياسي آنذاك.

هكذا كان نضال لينين ضد بوخارين في عام 1918 حين أكد فكرة الواقع، وتحدث عن روسـيا بعيدًا عن الشـيوعية. ومنذ ذلك الحين انتشر قول مأثور له يقـول: «أيها الرفاق، تقولـون إننا نحن الشـيوعيين نكره التجـارة. الآن علينا أن نتعلم التجـارة علـى الطريقة الأوروبيـة». وحملت الحـرب الأهليـة معها نظام شيوعية الحرب. وهنا يجب أن نميز نقطتين رئيستين:

الأولى: تخلي البلاشـفة عـن أي اعتقـاد بوجود تعاون مـع أحزاب أخرى فـي الحرب الأهلية واختاروا «يـا غالب يا مغلوب». انتصر البلاشـفة في النهاية وانسـحبت الـدول الأجنبية وبقيت روسـيا علـى الحضيـض. وهنا بـدأ العمال والفلاحـون يثورون ضـد النظـام الجديد. وهنـا بالذات قـام لينيـن بانقلابه في عـام 1921 حيـن أطلق تصريحـات تعيـد التفكير في تصـوره عن الاشـتراكية، وهي «السياسـة الاقتصادية الجديدة» التي رأى فيها لينين مشروعًا تمدنيًا شاملًا وعامًا وحضاريًا خلافًا لتفكير ستالين. وفي عام 1927 وصلت روسيا إلى حالة جيدة، وانتعشت من جديد، وتصالح العمال مع الطبقة البرجوازية، وبدأ التعاون مع شـركات إنكليزية وأميركيـة وأوروبية (كان عددها 150 شـركة في قطاعات مختلفة). وفي هذه الأعـوام (1925 1927) ظهرت طبقة جديدة من الفلاحين سيطرت على أراضٍ كثيـرة. غير أن سـتالين قلب الموازين، وبـدأ الحرب ضد الفلاحين وصادر النّاتج الزراعي.

كان لينيـن في عام 1921 يؤكد ضرورة استكشـاف الواقـع، وهو أمر كبير لأن حـزب الطبقة العاملة اسـتولى علـى الحكـم، واندلعت حـرب أهلية. لكن لينين ألغى عملية استكشـاف الواقع. أما سـتالين فأعلـن أن الواقع معروف ولا يحتـاج إلى معرفة. وفي آخـر كتبه عن الاقتصـاد السياسـي أي الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية (1916) قال لينين إن الرأسمالية تنمو على الرغم من تعفّنها الحالـي. وتبنّى سـتالين هذا الـكلام في عـام 1938، لكن في عـام 1951 غيّر موقفه وقال عكس ذلك.

8 - الغرب وعبد الناصر والعالم الثالث

• كيف تقرأ المقولة الشائعة عربيًا عن أن أوروبا وأميركا قامت على استغلال العالم الثالث؟

- هذه المقولة معروفة منذ مئة سنة، وهي أكذوبة، وكأننا بمثل هذا الكلام نلغي قيمة التنظيم والعلم والأخلاق وحقوق الإنسان... إلخ. كانت مرحلة جمال عبد الناصر أرقى مراحلنا، ومن أهم القضايا لديه كانت قضية السلام العالمي. وسعى إلى التوفيق بين روسيا وأميركا في عام 1960. بينما نحن ما زلنا نعتبر أن من يتكلم على السلام هو خائن للثورة. إذا جاء زعيم عربي وقال نحن نؤيد السلام نجعله خائنًا. السلام أفضل من الحرب بألف مرة. وكانت مجلة الوحدة تشدد على أربعة محاور: السلام في الشرق الأوسط، وتحديث العالم العربي، ومفهوم التقدم، وحوار الحضارات. أما عند عبد الناصر فكانت القضايا الأكثر إلحاحًا: السلاح النووي وتحرر شعوب آسيا وأفريقيا والوحدة الوطنية في داخل كل قطر عربي، والوحدة العربية.

العرب اليوم والصحافة العربية يتحدثون عن الحرب وهي مهزلة. في عهد عبد الناصر لم يكن الأمر كذلك. على سبيل المثال في عام 1959 عندما ذهب عبد الناصر إلى الأمم المتحدة وألقى خطبة، قامت جريدة ليمونت بنشر جزء صغير من كلمة رئيس رومانيا. أما خطبة عبد الناصر فأفردت لها مساحة كبيرة. وفي خطبته تلك رفع راية السلام حتى في قضية فلسطين. وفي عام 1961 كان أكرم الحوراني يتهم عبد الناصر بالاعتدال في الموضوع الفلسطيني. ثم،

في عام 1962 شـنت «إذاعة دمشـق» حملة عليه لأنه تراسـل مـع الرئيس جون كينيدي في شأن قضية فلسـطين. وكانت إذاعة «صوت العرب» أذاعت نصوص الرسـائل المتبادلة، أي إن عبد الناصر لم يغلق باب السـلام بل تمسـك بشـعب فلسطين.

أذكر أننا سـألنا صلاح الدين البيطار عن مؤتمر باندونـغ وقراره حل قضية فلسـطين على أسـاس دولتين كما نصت قرارات الأمم المتحدة في عام 1947 وليس على أساس إزالة دولة إسرائيل. وأيّدت سورية ومصر آنذاك ذلك القرار. أعود لأقول إن السـلام والسياسـة هما البديل الأفضل من الحرب، وأستطيع أن أقـول إن العصر الذهبـي كان عصر مؤتمـر باندونغ، وهو عصـر اعتدال وعصر عقـل. ثم جاءت مرحلـة هافانا ومرحلة كاسـترو، وفكرة أن ريـف العالم يطوق مدن العالم الرأسـمالي الإمبريالـي الصناعي. أنا لم أرَ أي فائـدة من هذا الكلام كله. وفي تلك المرحلة «طحشت» الصين في الثورة البروليتارية، وراح الاتحاد السـوفياتي ينفق على كوبا، وتدخّل في شـؤون أفغانسـتان، وكانت كارثة. وهنا اسـتدرجت أميركا الاتحاد السـوفياتي. أعـود إلى القول إن مرحلـة باندونغ هي الأفضـل. وإذا كان عدد دول الأمم المتحدة 150 دولة آنذاك، ولو قلنا إن 120 دولـة وقفت ضد أميركا فهذا لا يعني شـيئًا لأن الاقتصـاد والتقدم موجودان في الدول الثلاثين الأخرى. وبهذا المعنى، فإن الغرب الرأسـمالي أفضل من العالم الاشـتراكي. أما النظرية القائلـة إن مع ثورة أكتوبر 1917 ما عادت هناك سـوق عالمية بل صارت هناك سوقان: سوق رأسمالية وسوق اشتراكية، فسقطت حتى قبل البيريسترويكا.

- متى برأيك ستتحقق مقولة العدل؟

– طبيعـة العمـل تتغيـر عمـا كانت عليـه فـي الماضـي. سـابقًا كان العمل جسديًا. اليوم أغلبه عمل ذهني. يجب إذًا أن نفتش عن فكرة العدالة الاجتماعية وأن ننهي تصور الاشـتراكية على أنهـا تجميع العمال في المصانـع. عبد الناصر أدرك أن هنـاك كفاية وعدلًا. مفهـوم العدالة يتغيـر دائمًا. الثـورات التي حدثت في الصيـن مثلًا، وهـي التي كانـت تسـمى إمبراطورية السـماء، لمـاذا حدثت؟

لأن الناس تطالب بالعدل، ولأن الفقر يعني أن هناك من يموت جوعًا، ولأن «إمبراطورية السماء» انحرفت عن العدل؛ فالإمبراطور وحاشيته أغنياء جدًا، بينما الفلاحون يعانون الفقر. وحين أصبح الوضع لا يطاق تحرك الشعب نحو الثورة. وقرأت مؤخرًا عبارة لطيفة تقول إن العدالة هي حد بين الحرية والمساواة. وأحد أصدقائي قال إن التاريخ العربي الإسلامي لا يعرف مقولة الحرية بل مقولة العدالة. والعدالة من دون الحرية تصبح مجرد مساواة. والحرية صفة للإنسان وليس للحيوان أو للحجر.

• ماذا عن المثقفين السوريين الحريصين على صنع المستقبل؟ ولماذا لم تظهر جمعية فلسفية في سورية مثلًا؟

– تأسيس جمعية فلسفية ضروري جدًا. في تونس هناك جمعية فلسفية مهمة ولها فروع منتشرة في البلاد. الجمعية الفلسفية السورية لن يكون تركيزها على الحداثة بل على الديمقراطية وحقوق الإنسان. وفي ما لو أُسست جمعية فلسفية فالأفضل ألا تأخذ الصفة الرسمية. هناك حديث نبوي شريف يقول: «كيفما تكونوا يولَّ عليكم»، هو حديث صحيح. وهناك قول لعمر بن الخطاب: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا». ويصح أن نقرن عصر هذه الأحاديث بعصر الثورة الفرنسية، وهذا اتجاه صحيح أخذ به رجالات النهضة في القرنين التاسع عشر والعشرين. أما حديث «كيفما تكونوا يولَّ عليكم» فقد قال لينين في مستهل كتابه **نهاية الفلسفة الألمانية** ما يشبهه حين استشهد بهيغل القائل إن كل ما هو واقعي هو عقلي، وكل ما هو عقلي هو واقعي. آنذاك انقسم الهيغليون إلى يمين ويسار. فاليمين الهيغلي أعطى تفسيرًا خاطئًا لهذه العبارة. فإذا كانت علاقات الناس متسربلة بالاستبداد فلماذا لا يكون السلطان مستبدًا؟ وحديث «كيفما تكونوا يولَّ عليكم» هو إعلان عن أن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد السلطة ونظام الحكم. والمجتمع موجود لأن الاختلاف موجود.

ما هو دور الكتاب المدرسي في هذا الأمر؟ ما لفتني في الكتاب المدرسي السوري في المرحلة الابتدائية حتى الجامعة مقولة التناقض. لكننا هربنا من

مقولة ثانيـة هي مقولـة التقابل. ولفتنـي أيضًا أن الفرنسـيين في مرحلـة التعليم الابتدائي يستخدمون مبدأ التقابل. وهناك هاجس عند كثيرين من مؤلفي الكتب هـو أنهم يريدون تبسـيط المناهج وتسـهيلها علـى الطلاب، فينقلـون من كتاب أجنبي ويلغـون معلومات منه بحسـب أهوائهم، فتأتي المعلومـات ناقصة وغير مترابطة. المطلوب تأليف كتب عربية تحوي المعلومات بلغة جيدة وتكون ذات مضمون جيد. ومنذ زمن الوحدة المصرية السورية حدث خطأ فظيع وهو إعطاء امتياز خاص للغة العربية واعتبارها لغة «مرسِّـبة»، أي إن من يرسب فيها يرسب نهائيًا. ولذلك صار الطالب يهمل دراسـة باقي المواد ويركز على العربية وكأنها لغة مسـيطرة على باقي المـواد التي تعلم الفكـر. وبهذا الأمر فأنـا لا أرفع قيمة اللغة العربية بل أقلّصها. وألحق إهمال اللغة الإنكليزية واللغة الفرنسـية الضرر باللغة العربية. وهنـا يحضرني قول هيغل: يعرف المرء لغتـه جيدًا عندما يعرف لغة ثانية.

هناك نـص واضح وإيجابي لأنغلز في جدليـات الطبيعة، وهو نص إيجابي عـن الفكـرة المطلقـة يناقـض فيه بعـض علمـاء الطبيعـة. يعـارض أنغلـز قول نيوتن: أيتها الفيزياء احترسـي مـن الميتافيزيـاء. وأنغلز يدين الاتجـاه التجريبي والوضعوي، لكن هذا الكتاب لم يُنشر إلا في القرن العشرين.

المدخـل الرئيـس لكارل ماركـس هـو المثالية المطلقـة. أما أنغلـز فيعتبر الفكـرة المطلقـة الهيغلية فكرة سـالبة، وهو هنا ينتسـب إلى اللاهوت السـلبي الذي نسـتطيع أن نختصره في آية ﴿ليس كمثله شـيء﴾. سـتالين طـرد الفكرة المطلقة الهيغلية وسـخر منها. لكنه في الموقع نفسـه أيد موقـف هيراقليط. ما هو النص الذي نقله لينين عن ستالين وسلب عقول الماركسيين؟ يقول النص: «العالـم لم يخلقـه أي إلـه أو أي إنسـان. العالم شـعلة أبدية أو نار تشـتعل أو تنطفـئ أزليًا تبعًـا لقوانين». هنا ارتكب سـتالين خطًا كبيرًا هـو الاصطفاء. نعم صفـق لينين لهذا النص، لكـن لينين نقل نصًا آخر عن هيراقليـط يقول: «العالم لـم يخلقه أي من الآلهة». والآلهة كثيرة عند الفلاسـفة. الله عند هيراقليط نافٍ للآلهـة. وهذا ما يقـرّب اللـه الهيراقليطي مـن الله المسيحي، ومـن الله لدى

المسـلمين واليهود. والله لدى هيراقليط هو إله قضاء وليس إله رحمة. ستالين ارتكب تزويرًا راعبًا، وارتكب عدة تزويرات بشـأن هيراقليـط، وهو أبو المادية الجدلية، وفلسفته مثل الفلسفة اليونانية الأولى فلسفة حزينة.

بعد هيراقليط خرجت الفلسـفة من هذا الموقف. أما فكرة التطور الصاعد فهي فكـرة أوروبية برزت فـي أواخر العصور الوسـطى الأوروبيـة وبداية عصر النهضـة. وكانت فكرة التقدم واضحـة عند هيغل بالذات. أما سـتالين فقد ضيّع الفكرة حين شـمل بها الطبيعة والمجتمع الإنسـاني، واعتبر التطـور أمرًا صاعدًا دائمًا ويشـمل الطبيعة والإنسـان. وعلى عكس هيغـل فالطبيعة دوريـة، وتاريخ الإنسـان تقدمي تصاعـدي. ولينين، فـي هذا الميـدان، نقد هيغل، لكنه اسـتعار أفـكاره، وطرد منهـا فكرة اللـه والفكـرة المطلقـة جزئيًا، ولـم ينبذهـا بالكامل بحسب الدفاتر الفلسفية.

إن مقولـة الإبداع مقرونـة دائمًا بالفـن والثقافـة. لماذا؟ ما معنـى الثقافة والفلسـفة والفن؟ إنها أمـور عادية جـدًا، لكنها اختصاص رفيـع وخارج نطاق جمهور الناس العاديين والإبداع ليس شـأن الإنسـان، فالله هـو الخالق وانتهى الأمر. الإنسـان لا يبـدع. الإنسـان لا يخلق. لكن لا بـد من تمييـز الإبداع من الخلـق. الخلق كلمـة عربيـة يقصد منها خلق شـيء من لا شـيء. أمـا الإبداع فهو خلق شـيء من شـيء. وفي إحدى المحاضرات في اللاذقية رد علي عقلة عرسـان على أحـد المحاضريـن بالقـول إن خلق شـيء من شـيء موجود في القرآن، فالله خلق آدم من طين. وهذا يحسـم الموضوع اللغوي بشـكل قاطع. إذًا خلق شـيء من مادة أو من شـيء جديد يجوز في اللغة العربية. وبتعبير آخر فـإن فكرة الكائـن والواقـع والوجود تختلـف عن فكـرة المادة. وهـذا يقودني إلـى اعتبار كلمة إبـداع وكلمة خلـق مترافقتين، ويمكن فلسـفيًا الاسـتغناء عن واحـدة والاكتفاء بالأخـرى. لكن كثيريـن من النـاس يبتعدون فـي الكتابة عن كلمة «خلـق» ويسـتخدمون كلمة «إبـداع» لكنهم يقولون خـلّاق كما في قولنا «التطور الخلاق».

أنـا هنا أعتـرض كي لا يكـون هناك التبـاس بين الإنسـان والخالـق. هناك «الله الذي يخلق من العدم، والإنسـان الذي يخلق من الأشـياء». وهذا الترادف بين الإبداع والخلق يُعلن علاقة ما بين الله والإنسـان. اللـه خالق غير مخلوق، والإنسان مخلوق وخالق. أما الإنتاج فهو شيء، بينما الإبداع شيء آخر. الإبداع اسـتنادًا إلى لسـان العرب هو «إنشـاء أو إيجاد ما لم يكن قبـلًا». والإبداع ليس مثـل الإنتاج، بل يعني الاختراع والابتكار. إذًا الإبداع شـقيق الاختراع. والوعي هو المعرفة. والوعي عند الإنسان فكرة قوامها الاختراع والإبداع، أي المستقبل والماضي والحاضر. والمسـتقبل يعنـي التقدم، ويعني أن هنـاك حياة من بعدي لأولادي وللبشر.

9 - البيريسترويكا عربيًا

• كيف وقفت من البيريسترويكا حين أعلنها غورباتشوف في الاتحاد السوفياتي؟

- في عام 1987 كانت الخطوط العامة للبيريسترويكا واضحة تمامًا. لنتذكر أن غورباتشوف اختير أمينًا عامًا للحزب الشيوعي السوفياتي، وكان واضحًا أن هناك عودة إلى بعض قضايا المؤتمر العشرين للحزب وتصفية الستالينية، ولا سيما في الأيديولوجيا والاقتصاد والفلسفة. وفي هذا السياق عُقدت ندوة «البيريسترويكا عربيًا»[1]، وكان من الأفضل لو كانت البداية بـ «البيريسترويكا روسيًا»، كي يعرف العرب ما يقوله المسؤولون السوفيات أنفسهم عن الاتحاد السوفياتي والحزب الشيوعي السوفياتي. المشكلة هي التالية: كيف يستطيع الإنسان الشيوعي أن يستمر على مذهبه الشيوعي بعد سقوط الأنظمة الشيوعية في أوروبا الشرقية، وبعد الانقلاب الكبير الذي تنقل من برلين إلى هانوي؟ بالطبع، يستطيع هذا الإنسان أن يستمر على مذهبه السابق إذا اعتقد إن غورباتشوف هو عميل للغرب، وأن العملاء أطاحوا النظام «النيّر» السابق الذي كانت تؤيده أغلبية الشعب، وأن الأحزاب الشيوعية إنما هي أدوات بأيدي الإمبريالية العالمية! أعود لأكرر أن المطلوب هو معرفة البيريسترويكا وما كتبه الكتّاب السوفيات والصحافة السوفياتية مثل سبوتنك. كانوا يقولون إن جوهر النظام هو صراع الطبقات، وقانون الواقع هو نضال

---

(1) عقدت الندوة في دمشق أيام بين 15 و17/ 12/ 1988، ونشرت مجلة النهج الأبحاث التي عُرضت في الندوة في العددين 23 و 24 من المجلة (1989).

الشعوب ضد الإمبريالية. هذا الكلام سقط، والمفروض أن تسقط الطريقة. هم مؤمنون سلفًا بأن جوهر الواقع هو صراع الطبقات، وأن الاتحاد السوفياتي بلد اشتراكي ليس فيه اضطهاد، وذلك كله كلام مغلوط. فالبيريسترويكا باعتقادي ثورة كبيرة، بل انقلاب شامل لا يقل أهمية عن الثورة الصينية.

• **تأكيدك أن البيريسترويكا ثورة القرن العشرين يخالف بعض الآراء التي رأت أن الوضع الاقتصادي أصبح أسوأ مما كان عليه قبل البيريسترويكا.**

– كيف نتأكد من أن البيريسترويكا ثورة أو انقلاب كبير؟ تمنينا لو أن هذا الانقلاب لم يسقط فيه ضحايا بشرية. لكن لا نستطيع أن نجزم بنهاية الأمور. الثورة الفرنسية مثلًا كانت ثورة دامية جدًا مع حرب أهلية طاحنة، وانتهت على تأسيس المجتمع البرجوازي. لكن الاعتقاد أن البيريسترويكا كانت السبب في انهيار الاتحاد السوفياتي حماقة كبيرة. ففي السنوات العشر الأخيرة كان النمو يتراجع وكذلك الناتج والدخل. وحدث نمو موقت ناتج من ارتفاع سعر الغاز والنفط في السوق العالمية. ومع هذا من كان يعلم أن عمال النفط في جبال سيبيريا يعيشون في حالة مزرية؟ أما مسألة القوميات فـ «حُلَت» بالكبت والكبح. وأريد في هذا الميدان أن أقول إن الحركة الشيوعية في البلدان العربية تسترت على الجرائم التي ارتكبت باسم الاشتراكية، الأمر الذي أفقد الحركة الشيوعية صدقيتها، وصار الناس يعتقدون أن الشيوعية عدوة الديمقراطية، هذا عدا عن الموقف المشين في الموافقة على قرار التقسيم في عام 1947.

كامل الجادرجي والشيوعيون وفرج الله الحلو ورئيف خوري في لبنان، وأحمد أمين في دمشق، كانوا ضد تقسيم فلسطين، وظلوا كذلك. إميل حبيبي كان له موقف صهيوني في فلسطين. أما إميل توما فكان غير ذلك. وثمة تساؤلات وشبهات في موقف عبد القادر إسماعيل حين كان في العراق، أو حين كان في فرنسا وأصدر كراسًا يمكن اعتباره كراسًا صهيونيًا عن قضية فلسطين.

أريد أن أضيف نقطة أخرى وهي أن من غير الجائز أن يتكلم الواحد منا

على المسألة الفلسطينية وعلى موقف الاتحاد السوفياتي من قضية فلسطين من دون أن يتكلم على موقف الاتحاد السوفياتي من المسائل التي تتعلق بالكرة الأرضية وبالإنسان عمومًا مثل خطر الحرب النووية والتسلح النووي وأسلحة الإبادة الجماعية والطاقة النووية واستخدام الطاقة سلميًا. إن مسألة تدهور البيئة وتلوّث المياه والتصحّر ومسألة الشمال والجنوب والاقتصاد العالمي والإرهاب والمخدرات ومرض السيدا كلها أمور ظلت طوال عهد بريجنيف بعيدة عن التناول في الاتحاد السوفياتي. روجيه غارودي، في السبعينيات، تحدث كثيرًا عن هذه الموضوعات. أكاد أقول إن الاتحاد السوفياتي انتقل إلى موقع الصدارة من هذه الموضوعات في زمن البيريسترويكا، واستشهد غورباتشوف بماركس عن الوجه القبيح والفظيع للتقدم، أي نقد التاريخ باعتباره تقدمًا، وكشف جانبًا مؤكدًا عند ماركس كان يُهمل في العصر الستاليني والبريجنيفي، وهو الوجه المتفائل الذي يكاد يعادل في تفاؤله الساذج أكثر أشكال الفكر البرجوازي ابتذالًا، مثل القول إن الصناعة كفيلة بالإتيان بالرفاه للجميع. والستالينية كانت تروج أن صراع الطبقات وانتصار الثورة الاشتراكية مع التقدم والعلم وقيادة الحزب الثوري، حامل العلم والمعرفة، سيحقق المستقبل الوضاء للبشرية. أما حق الطبيعة على الصناعة وعلى الإنسان فكان ملغى في زمن الفلسفة الستالينية وفي عصر بريجنيف، لكن في عصر غورباتشوف والبيريسترويكا راح الكتّاب السوفيات يتكلمون على تطورات كارثية متعددة، مثل الكارثة النووية والكارثة الإيكولوجية والكارثة الاقتصادية والكارثة الديموغرافية، وبعض الكتّاب السوفيات ذهب إلى الحديث عن الهوموهيستيريكوس، أي الإنسان الهيستيري. كان هناك الإنسان العاقل، وتحدث بيرغسون عن الإنسان الضاحك، والفكر البرجوازي تحدث عن الإنسان الاقتصادي... إلخ. الآن هناك من يتكلم على الإنسان الهيستيري. المشروع الماركسي بحسب تعريف أنغلز الشاب وماركس الشاب هو تصالح الإنسان مع ذاته ومع الطبيعة. وهذا يطرح مسألة حاجات الإنسان الحقيقية وعدم تقليد الغرب في السعي إلى تحقيقها.

يقول أجدادنا: «من أخفى علته قتلته»، وقد حان الوقت لأن نشخص عللنا وأن نعالجها، وغدًا قد يفوت الأوان. وأكثرنا على يقين أن الديمقراطية والحرية

هما وسيلتا العلاج. ويبقى السؤال هو: كيف يمكن أن نخلق مناخًا ديمقراطيًا حقيقيًا في أحزاب لم تألف ممارسة الديمقراطية الحقيقية؟

أكدتُ مرارًا أنني منحاز إلى الديمقراطية وليس إلى الليبرالية. الديمقراطية من الناحية الطبقية والاجتماعية هي حركة عمال وفلاحين وصغار كسبة، أي أكثرية الناس. أما الليبرالية فهي حركة طبقة وسطى ومثقفين. ونحن نعرف أن أوروبا الغربية كانت قبل وصولها إلى الديمقراطية ليبرالية، أي إنها انتقلت من دولة الحق الملكية المطلقة إلى دولة الحق الليبرالية، حيث الانتخاب مقصور على الرجال دافعي الضرائب. وبفضل نضالات العمال جرى التحول خلال بضع عشرات من السنين من الديمقراطية إلى الليبرالية في إنكلترا وفرنسا وبلجيكا.

الملكية المطلقة كما تجسّدت في لويس الرابع عشر وفريدريك الثاني وكاترين الثانية وإمبراطور النمسا تختلف جذريًا عن نظام الاستبداد الشرقي. في الملكية المطلقة الملك يصنع القانون ولا يتقيد بالقانون. هنا يجب أن نضيف نقطة واحدة هي أن هناك قانونًا واحدًا لا يصنعه الملك ويقيد الملك هو قانون الخلافة على العرش الذي يسري في الابن البكر ثم ابنه البكر... وهكذا.

إذا تخيلنا أن الديمقراطية هي الجماهير نكون مخطئين. هذا جنوح بالديمقراطية نحو الديماغوجيا واستعمال الديماغوجيا لإقامة حكم الجمهور، وهو حكم ممتاز من أجل الطغيان، ومن أجل بروز شخص أو فئة تجسّد الجماهير وتحكم باسمها المجتمع السياسي كله. أنا شخصيًا، بسبب طبعي اللينيني ومعرفتي بآراء أنغلز ولينين في شأن الديمقراطية والليبرالية والفارق بينهما، لا أحب الليبرالية. لكن الإنسان يجب أن يعترف بأن الديمقراطية التي تقوم على حذف الليبرالية هي استبداد. ماذا نقصد بالليبرالية؟ إذا كنا نقصد بالليبرالية النظام الرأسمالي باعتباره شكلًا نهائيًا للبشرية فأنا ضد الليبرالية. وإذا كنا نقصد بها الشركات الدولية واستنزاف العالم وبلدان العالم الثالث وسيطرة فكرة الربح وخلق الحاجات الزائفة فأنا ضد الليبرالية أيضًا. لكن، بذريعة

الوقوف ضد الليبرالية، يلغي البعض حقوق الإنسان، وفي هذه الحال أكون ضد الديمقراطية وضد الليبرالية وضد الإنسان.

قرأت مقالة يتكلم الكاتب فيها على تولستوي ودوستويفسكي، ويعقد مقارنة بينهما فيقول: إن تولستوي مثَّل مبدأ خلية النحل أو التضحية من أجل الجماعة. بينما دوستويفسكي مثَّل المبدأ الفردي الشخصي. والكاتب ينحاز في النتيجة إلى دوستويفسكي فيقول إن مبدأ التضحية من أجل الجماعة خدمنا ضد نابوليون بونابرت وفي لحظات المصائب الكبرى، لكنه لن يخدمنا في الأحوال العادية، وخصوصًا في التاريخ والاقتصاد والاجتماع والسياسة.

كان في الاتحاد السوفياتي أمر عميق ضد عبد الناصر. عبد الناصر مثَّل الاستقلال العربي ومثَّل العزم لدى العرب على التقدم المستقل، أي على مسؤوليتهم. وهنا أتذكر الكاتب يونوفسكي الذي كتب في عام 1969 كراسًا عن عبادة الفرد. نهرو كان قد مات، وسوكارنو كان قد مات أيضًا، أي إن المقصود هو عبد الناصر. ويقول يونوفسكي إن ثمة أحزابًا في الدول الديمقراطية الوطنية تعارض عبادة الفرد وترفض عبادة الفرد وتؤمن بالاشتراكية العلمية أو هي قريبة من الاشتراكية العلمية. من يقرأ جيدًا هذا الكلام يدرك أنه يمدح حزب البعث ويطعن في عبد الناصر. بعد سنتين، أي بعد وفاة عبد الناصر وبعد الحركة التصحيحية في سورية ومجيء حافظ الأسد إلى قيادة سورية، تكلم يونوفسكي مرة أخرى عن عبادة الفرد، وكان المقصود حافظ الأسد. وقرأت في إحدى المرات مقالة للسفاح الكبير مانغستو هيلامريام، زعيم إثيوبيا الذي أباد جميع الأحزاب الماركسية وقادة النقابات، يتحدث فيها عن ثورة أكتوبر ويشيد بالاتحاد السوفياتي كأنه رجل سوفياتي لينيني بريجنيفي بالتمام والدقة. آن الأوان للخلاص من هذه الأطروحات السوفياتية والكلاموجية.

كتب عبد الرحمن منيف مقالة جيدة في مجلة **النهج** يقول فيها: إن البيريسترويكا تعني المراجعة وإعادة النظر والتقويم قبل إعادة البناء. وهذا أمر مهم. نحن نعرف أن كلمة مراجعة تعني إعادة النظر. لكن مقالات لينين وغيره علّمتنا أن المراجعة هي مذهب بيرنشتاين، وهو الشيطان الرجيم. وترجمنا كلمة

المراجعة بـ«التحريفية»، وهذه ترجمة مغلوطة، ومشحونة بمعنى سلبي، لأن الانحراف هو انحراف عن الحق. غير أن المراجعة جديرة بأن تكون المبدأ الأول في الفكر المرتبط بالعمل الإنساني. ومقولة المراجعة هي مقولة الضمير ومقولة الاستقلال ومقولة «الأنا». والإنسان الذي لا يراجع نفسه والحزب الذي لا يراجع نفسه والفرد الذي لا يراجع نفسه هو «حمار» أو «حيوان» أو «حجر»، وليس جديرًا بأن نقول عنه إنه إنسان. وهذا الموقف ألغي في تاريخ الحركة الشيوعية، وحين أمل كثيرون بأن يعاد في عام 1956 تبيّن لنا بعد ذلك أن هذا المبدأ هزم. وتراكمت الأخطاء والخسائر في أخطر فترة من تاريخ البشرية كلها، ووصلنا أخيرًا إلى البيريسترويكا التي جاءت مراجعة انهيارية؛ فعصر البيريسترويكا هو أيضًا عصر انهياري؛ عصر إعلان الفشل. الشيوعيون يقومون بما يشبه المراجعة أحيانًا لكن كي يتهموا الخصم. وهذا الموقف يكشف أن المعدوم هو الوعي، أو ما يسميه «هيغل» لحظة الذاتية المطلقة، وهو الشرط والبداية الدائمة للموضوعية المطلقة، بمعنى حذف الواقع كي لا يبقى إلا ضميري، فأعود وأدرس الواقع وأدرس التجربة كلها.

عاشت الشيوعية السوفياتية على فكرة مضمونها أن المصالح الأنانية للأفراد يجب أن تستأصل بلا شفقة خلافًا للعقل الأوروبي البرجوازي الذي كان يرى أن المصالح الأنانية لا تُستأصل، والبشر يلاحقون مصالحهم الفردية الأنانية طبيعيًا. المهم أن يكون الإنسان وهو يلاحق مصلحته الأنانية، قد خدم مصلحة الجماعة ومصلحة المجموع ومصلحة المجتمع. ويبدو لي أن الجذر الروحي في الفكر القومي هو الدافع إلى تطبيق السماء على الأرض، وتحويل الأرض إلى جنة وهذا مستحيل. إذا اتبعنا الماركسية الصحيحة، أو إذا أخذنا التيار الثقافي والفكري الكبير في القرون الوسطى، من باسكال إلى كارل ماركس، نرى أن العقل كله قائم على أن الدنيا لا تتحول إلى سماء والأرض غير قابلة لأن تتحول إلى جنة. الأرض قابلة للتحسن، والمطلوب من الإنسان ألا يتحول إلى ملاك بل أن يتحسن وأن يُحسن العالم. أكثر ثورة في التاريخ ما هي إلا درجة على سلم التاريخ.

يثور غالب هلسا في مجلة النهج على عبارة تقول إن الملكية هي الطبيعة الأساسية للإنسان. وهذا ما تقوله البيريسترويكا، وبهذا الموقف الجديد ينتهي مفهوم إنسان المجتمع الاشتراكي صاحب مشروع تغيير العالم. وأريد أن أقول هنا إن غالب هلسا لا يعرف معنى الملكية. أول تعريف للملكية عند ماركس هي علاقة الإنسان بشروط عمله. وهذا الذي يسميه غالب هلسا الملكية الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي هو في الحقيقة أسوأ علاقة للإنسان بشروط عمله. نعم، الملكية ترتبط بالإنسان، الملكية ليست شيئًا حيوانيًا، ولا يوجد أي نص في الماركسية يعادي الملكية. توجد نصوص تتكلم على ملكية خاصة وملكية عامة وملكية اشتراكية. في الاتحاد السوفياتي ألغيت الملكية. وفي البيريسترويكا رُدَّ الاعتبار إلى رب العمل (الباترون) وهو سيد ذاته وسيد عمله وسيد حانوته. إذا لم يكن الإنسان سيدًا فهو عبد. المجتمع الاشتراكي هو أن يكون جميع مواطنيه أسيادًا. وهذه النقطة يجب أن تكون في صميم الاشتراكية وإلا لن تكون اشتراكية، بل انتكاس إلى البربرية والحيوانية. الشر جزء من العالم، وكثيرًا ما تساءلت الفلسفة الأوروبية والأدب الأوروبي عن معنى الشر. وحتى في اللاهوت كان هناك من يسأل: يا رب، لماذا وُجد الشر؟ أنت عادل رحيم وكلي القدرة، لماذا تترك الإنسان يرتكب الشر وأنت تستطيع أن تمنعه، ثم تريد أن تعاقبه عقابًا أبديًا في جهنم؟ لماذا وقع زلزال لشبونة؟ لتعاقب البشر؟ هل الناس في لشبونة عاهرون؟ لكن الزلزال قتل الفقراء قبل الأغنياء! والزلزال قتل الأطفال الأبرياء مثلما قتل الكبار المذنبين. ما الغاية إذًا وما الحكمة؟ أستطيع القول إن محصلة المدارس الفكرية واللاهوتية الأوروبية هي التالية: إن الله خلق عالمنا، خلق جنة ونارًا، والعالم متسربل بالنقص وبالشر. الشر جزء من العالم. والآن ما هي المواقف الممكنة من الشر في صلب العالم؟ يمكن أن أكون شيوعيًا أو أن أكون منتميًا إلى العقل العربي في القرن العشرين، وأن أقول إن أعظم شيء هو استئصال الشر. العقل البرجوازي الأوروبي بدءًا من العصور الوسطى وصولًا إلى عصر فولتير وإلى ما بعد فولتير، إلى ريكاردو وكارل ماركس وقف ضد مقولة استئصال الشر. مقولة استئصال الشر مقولة روبسبيرية، أي مقولة إرهابية. العقل الأوروبي هو مع

فكرة إرجاع الشر إلى الوراء، أي تقليص دائرة الشر وإنماء دائرة الخير جيلًا بعد جيل في عملية تدرجية صعودية. ويجدر بنا أن نختار الخيار الأوروبي، ونعمل من أجل مستقبل أفضل، ولا نعمل من أجل الجنة على الأرض. الشيء الغالب في الثقافة العربية الإسلامية والمنظومة الأيديولوجية الخاصة بتلك الثقافة هو الانقسام بين قبول الدنيا ورفضها. والشائع أن العالم شيء منحط. ثم بعد وفاتنا نذهب إلى الجنة. وهناك جهة ثورية تريد أن تستأصل الشر. العقل الذي حكم أوروبا في العصور الحديثة هو عقل تحسيني ينظر إلى التاريخ باعتباره تقدمًا وارتقاء متدرجين.

لفتتني مقالة لفيصل دراج في مجلة **النهج** نفسها عنوانها «الماركسية بين العلم واللاهوت». والواضح أن درّاج يكتب بلسان «ألتوسير» قبل عشرين سنة أو أكثر، وكأن ما يعرفه وما يؤمن به قبل البيريسترويكا يريد أن يثبته بعد أن انفجرت البيريسترويكا. يتحدث عن الاغتراب والوعي الديني والإنسان الكامل وجوهر الإنسان وكلها مقولات رجيمة عنده، وأولها الاغتراب أو الانخلاع. ألتوسير أكد القطيعة بين ماركس الناضج وماركس الشاب، واعتبر أن ماركس تخلى عن مقولة الانخلاع. لكن منذ نحو عشرين سنة أكب أشخاص على كتاب **رأس المال** واكتشفوا أن مصطلح الالنسيو (أي الاغتراب) موجود 13 مرة في كتابات ماركس الناضج. واعترف ألتوسير بخطئه. ثم جاء شخص آخر وقال أنا أحصيت الكلمة 22 مرة. ويبدو أن فيصل درّاج لم يعلم بذلك. وإذا أخذنا الطبعة الثانية من **رأس المال** (ماسبيرو) وقرأنا التصدير لوجدنا أن ألتوسير يدين نفسه ويدين علمانويته حرفيًا. لكن، لا أحد من أنصاره قرأ ذلك.

أما فريدة النقاش من مصر فنفت أن يكون الدين تعرض للاضطهاد في الاتحاد السوفياتي، مع أن 80 في المئة من المساجد و90 في المئة من الكنائس والأديار و100 في المئة من الأديار البوذية أغلقت في العهد السوفياتي، وخصوصًا في عهد ستالين وفي عهد خروشوف. وإحدى حماقات خروشوف أنه استأنف المعركة ضد الدين، وهذه المعركة معركة حمقاء من النواحي

كلها. لكن النقّاش تنقل المادة 124 من الدستور السوفياتي السابق التي تنص ما يلي: «كي نؤمن للمواطنين حرية المعتقد الديني يُفصل الدين عن الدولة وتُفصل المدرسة عن الدين، ويُعترف لجميع المواطنين بحرية ممارسة الشعائر الدينية وبحرية الدعاية اللادينية». والتمييز الفاضح هنا هو أن الدستور اعترف لقسم من المواطنين بحرية ممارسة العبادة الدينية في الكنيسة أو في الجامع، واعترف لقسم آخر بحرية الدعاية اللادينية، أي حرية الدعوة ضد الدين. لو كان ثمة مساواة كان يجب أن يتضمن النص حرية الدعاية للدين وحرية الدعاية ضد الدين. لكن في تلك الحال يكون مبدأ المساواة قد خُرق في صلب الدستور. حتى حرية ممارسة الشعائر الدينية ضربت بطرائق مختلفة في الاتحاد السوفياتي؛ فعندما تكون الكنيسة مزدحمة بأكثر من 500 إنسان وهي لا تتسع إلا لـ 150 إنسانًا فهذا يعني إعاقة وتمييزًا ضد المؤمنين. هناك أمر مهم لم تفهمه فريدة النقاش، فهي حين تقول إن المؤمنين مسلمين ومسيحيين تمتعوا دائمًا بالحقوق كلها في ظل الاشتراكية فهذا كلام كذب. ثم تنهي مقالتها كما يلي: «ولا بد في هذا الصدد أن أوضح حقيقة أن آلاف وملايين الماركسيين في مصر والعالم لا تشغلهم القضايا الفلسفية من بعيد أو من قريب»، وما جذبهم إلى الماركسية هو جانبها الاقتصادي - الاجتماعي. وهذا الكلام غلط بغلط، لأن منذ لينين وحتى يومنا هذا تقبل الأحزاب الشيوعية في صفوفها المؤمنين والملحدين معًا. وثمة رجال دين بارزون في أوروبا وأميركا اللاتينية والعالم العربي اختاروا النضال في صفوف هذه الأحزاب ولم تواجههم أي عقبات.

10 - روجيه غارودي

- **ما مكانة روجيه غارودي في ميدان الفكر العالمي؟**

- روجيه غارودي من أهم رجال الفكر في القرن العشرين، ومن أكثر مفكري الحزب الشيوعي الفرنسي وأكثرهم تأليفًا ونشرًا، وهو معروف جدًا في العالم العربي. إنه من الجيل الذي انضم إلى الحزب الشيوعي في عام 1936، وبدأ يصيب بعض الشهرة منذ عام 1945. بصفته مفكرًا مر بمراحل عدة:

المرحلة الأولى هي مرحلة ما قبل الدوغمائية (1945 - 1949). وفي هذه المرحلة ألّف رواية أوتيه وألقى في الجزائر محاضرة بالفرنسية عن الحضارة العربية والحضارة الإسلامية، نُشرت في مجلة **الطريق** في عام 1947. ثم كتب كتابًا عنوانه **الكنيسة والشيوعية والمسيحيون**، وآخر بعنوان **المسألة الصينية**.

المرحلة الثانية هي المرحلة الدوغمائية، كتب فيها **المنابع الفرنسية للاشتراكية العلمية**. وفي هذه المرحلة الدوغمائية أو الستالينية كانت له مشاركة في معركة العِلم البروليتاري ضد العِلم البرجوازي. وأهم كتاب كتبه في المرحلة الدوغمائية هو **النظرية المادية في المعرفة**، وهذا الكتاب نال عليه شهادة الدكتوراه من السوربون، وهو كتاب نستطيع أن نعتبره الكتاب النموذجي لفكر الستالينية الفرنسية، وظل يُدرَّس في جمهورية اليمن الشعبية الديمقراطية مع كتاب جورج بوليتزر **مبادئ الفلسفة الماركسية**، وهما أشهر كتابين بين شرَّاح فلسفة ستالين. بعد ذلك انتقل غارودي إلى المرحلة الثالثة

المناهضة للدوغمائية وأعلن تخلّيه عن كتب المرحلة الدوغمائية. وفي هذه المرحلة أصدر سلسلة من الكتب منها: **ماركسية القرن العشرين والبديل وفكر هيغل وفي سبيل نموذج فرنسي للاشتراكية وكارل ماركس** (الذي ترجمه جورج طرابيشي وصدر عن دار الآداب). وكتاب **من اللعنة إلى الحوار** وكتاب **الله مات**. في هذه الآونة أصبح غارودي فيلسوف الحزب الشيوعي الفرنسي مع فيلسوف آخر هو لوي ألتوسير الذي يمثل الاتجاه المعاكس. فإذا أردنا تسمية غارودي بأنه من كُتّاب الماركسية الإنسانية نستطيع أن نسمي ألتوسير بأنه كاتب الإنسانية الوجودية الذي يرفع لواء البنيوية ولواء المعرفة العلمية، والذي يعلن مناهضة التاريخانية والإنسانوية. وغارودي أصبح المشرف رسميًا على ترجمة أعمال لينين الكاملة الصادرة من موسكو وباريس بالفرنسية. لكن، في نهاية هذه المرحلة راح يؤكد أنه مسيحي. وبعد حوادث تشيكوسلوفاكيا انفصل عن الحزب الشيوعي، ثم كتب **نداء إلى الأحياء**، وأشهر إسلامه، وكان صديقًا لأحمد بن بلّة، وألف كتاب **وعود الإسلام**، وكتاب **حوار الحضارات**.

لدي بعض الملاحظات العامة على غارودي، فهو وجّه «نداء إلى الأحياء» وشخّص فيه انحدار الجنس البشري، وأنذر البشرية بأنها إذا أرادت أن تستمر في انحرافها عندئذ ستكون النهاية آتية. هنا يخطئ غارودي في الأرقام، ويبالغ في بعض الميادين، لكن موقفه صحيح تمامًا، خصوصًا إذا قارناه بالموقف السوفياتي. الاتحاد السوفياتي كان بعيدًا عن هذا الموضوع ويتجاهله تمامًا لأنه ينطلق من أن الإنسان يتقدم ويصعد، والثورة الاشتراكية تنتصر، والشيوعية ستَعم العالم. أما الحركة الشيوعية العالمية بقيادة الاتحاد السوفياتي والشيوعية الأخرى بقيادة ماو تسي تونغ، فقد قالت في مجال الحرب النووية تفاهات لا مثيل لها، وارتكبت حماقات رهيبة في حقل البيئة. ثم إن لدي ملاحظات عامة على كتابات غارودي، فهو، كما يبدو لي، مال إلى الحلولية. وهذا واضح في كتابيه **كارل ماركس** و**ما هي الأخلاق الماركسية؟** وفي كتابه **فكر هيغل** أيضًا، كأنه يعتبر أن كارل ماركس ابتعد عن هيغل وتبنّى فيورباخ. والحقيقة إن فيورباخ

لم يكن لـه حضور في كتـاب رأس المـال، والنتيجة أن ماركـس وفكر ماركس مطبوع بهيغل وليس بفيورباخ. فيورباخ له مزايا كثيرة وطبع تاريخ الفلسفة، لكن لا نسـتطيع أن نضع فيورباخ في مستوى هيغل وفي مستوى كانط. هذه الحلولية قـادت غـارودي إلى نوع مـن المانوية، فصار الشـرق عنـده هو الخيـر والغرب هو الشـر، وأصبح يدين ويشـجب الغرب كله ويهاجم مسـألة المعرفة كلها من أرسطو وأفلاطون وابن رشـد حتى كانط وديكارت، ويرفع لواء مذهب الوجود والحياة والرقص والفن، ووقف ضد المعرفة وضد الفلسفة النظرية وضد الخط الأوروبي. في الغرب هناك عشـرات الملايين من النـاس «مفلوقون» من النمط الغربي، وهناك مفكرون نقدوا الغرب وامتدحوا الشـرق. ويبدو لي أن غارودي لم يدرك فكرة المفهوم، ولم يدرك أن سـقراط وأفلاطون وأرسـطو هم مؤسسو الفلسفة.

غـارودي امتـدح العـرب في عـام 1946، وعـاد فـي الثمانينـات ليمتدح العرب واستشهد بقول ورد في رواية أناتول فرانس عن هزيمة الحضارة العربية أمام البربرية الفرنجية. الآن علينا أن نقارن المدحين. في المرة الأولى، قبل 45 سـنة، نال العرب مديح غارودي لأنهم شـعب ابن رشـد والكنـدي والعقلانية، ولأنهـم أدّوا دورًا فـي نهضـة أوروبـا، ولأنهـم عقلانيـون وضد السـحر وضد التصوف. أما فـي المرة الثانية فـي الثمانينيات، فهاجم غارودي ابن رشـد لأنه خائن للعرب والمسـلمين، ولأنه خرج من حظيرة الإسلام. وهذه المرة امتدح المسـلمين عمومًـا (عربًـا وإيرانييـن) والغزالي وابن سـينا والتصـوف والفنون والرقص... إلخ.

في شـأن الحوار مع المسيحيين، قمت بترجمة كتاب من اللعنة إلى الحوار الذي يقول غارودي فيه إن في المسيحية الأولى قطبين: القطب القيامي الثوري (رؤيا يوحنا) الذي ينذر الأغنياء ويدافع عن أنبياء التوراة، والقطب القسطنطيني، أي القطـب المتصالح مع الدنيـا ومع العائلة ومع العمل ومـع الملكية الخاصة. وغارودي يغضـب لأن القطب القيامي هُزِم لمصلحة القطب القسـطنطيني. إلى

جانب هذا القطب الكبير والمنتصر والحاكم، وُجد دائمًا هراطقة وشيَع ثورية تريد العدالة. إنهم يريدون الفردوس على الأرض. وأنا هنا أتساءل: أين التقدم؟ في رأيي إن انتصار القطب القسطنطيني على القطب القيامي كان الشرط الذي لا غنى عنه كي تؤدي المسيحية دورها التقدمي التدرّجي في التاريخ. فإذا قرر الدين تحويل الدنيا إلى جنة، وإقامة العدالة، أكان ذلك في زمن المسيح أم في أزمان أوغسطين أم محمد أم علي بن أبي طالب أم أبي ذر الغفاري أم معاوية بن أبي سفيان عندئذ ماذا سيحدث؟ الدين هو الذي سيُهزم، والدنيا هي التي ستنتصر عليه. وأريد أن أقول كلمة بسيطة هنا وهي أنني انقلبت على ستالين وعلى الستالينية وعلى التصور الخطي الخماسي للتاريخ بحسب ستالين الذي يقول إن جميع المجتمعات البشرية تمر بالمجتمع المشاع البدائي أولًا ثم بمجتمع الرق، ثم بالمجتمع الإقطاعي، وأخيرًا تستقر على البرجوازي، ثم تكون خاتمة المطاف في المجتمع الاشتراكي.

نتتقل إلى علي شريعتي الذي يعتبر التاريخ صراعًا أبديًا بين قابيل وهابيل. يا أخي إذا كان الصراع أبديًا فمعناه عدم وجود التاريخ. فالتاريخ هو نمو الجنس البشري عدديًا، وهو نشوء الأوطان على غرار الصين ومصر والعراق وروسيا وفرنسا وكندا والكونغو وغير ذلك من البلدان. هذا هو التاريخ، هو استعمار الإنسان للكرة الأرضية. التاريخ هو أن الكرة الأرضية تفكرنت، أي إن الفكر الإنساني غلّفها وصار اسمها «نورسفير». وهذا النقد يطاول أحمد بن بلّة؛ ففي الحوار الطويل مع بن بلّة في جريدة السفير (1981) الذي أداره الصافي سعيد، راح بن بلّة يهاجم النموذج السوفياتي والاشتراكية السوفياتية المباحثية، والاستبداد والإرهاب، ثم قال: يحق للإنسان أن يقيم جنة على الأرض أو على جزء صغير من الأرض. عال. يا أخي أنت هاجمت الاتحاد السوفياتي، وأنت لا تعرف مدى الخراب في الاتحاد السوفياتي الذي نجم عن فكرة إقامة الجنة على الأرض وتحويل الأرض إلى فردوس. فهل تريد أن تكرر في إيران ما حدث في الاتحاد السوفياتي وفي كمبوديا وفي الجزائر باسم الإسلام؟ ثم إن عودة غارودي إلى الفكر المسيحي تشير، بشكل واضح، إلى أن غارودي لم

يدرس الغنوصيات في القرون الميلادية الأولى. وأنا أعتقد أن للثورة الاشتراكية الروسية جذرًا وخلفية أكيدة هي المسيحانية أو الخلاصية. واليوم أكثر من أي وقت مضى يحتاج العالم إلى خلاص وإلى إنقاذ. لكن لسوء الحظ ارتكبت البلشفية خطأ مزدوجًا، فهي أولًا لم تعترف بنسبها الخلاصي، وثانيًا لم تتنبه إلى مطبّات الفكر الخلاصي. أنا أفاخر بالنسب الخلاصي للحركة الثورية وأنتقد الخلاصية في الوقت نفسه، وكان يجب إضافة العقل وفكرة التدرج إلى الفكرة الخلاصية. وهذا هو الغائب في فكر غارودي.

غارودي مسلم على طريقته، وهو يؤيد البوذية والمزدائية. إنه يؤيد الأديان الشرقية، لكن الإسلام يبقى باعتباره عقيدة أقرب مليون مرة من المسيحية ومن اليهودية، وربما أقرب من اليهودية مليوني مرة من قرابته من البوذية والهندوكية والمزدائية. والفكرة المشتركة بين هذه الديانات هي أن الله واحد، وهو خالق العالم ويرسل أنبياءه من فوق إلى تحت. غارودي لم يتخلَّ عن هذه العقائد، وكان يعلن أنه مع المسيح ومع محمد ومع بوذا ومع كارل ماركس، لكن ليس مع كانط، والأرجح إنه لم يكن مع هيغل.

لم يكن الدافع إلى إسلام غارودي المال. المال كان وراء الطبيب الفرنسي موريس بوكاي الذي لم يقل إنه أشهر إسلامه بل قال أنا طبيب كاثوليكي يمتدح الملك فيصل، وألّف كتابًا شهيرًا تُرجم إلى العربية في بيروت، كما تُرجم في إندونيسيا وفي يوغسلافيا. كتاب موريس بوكاي عنوانه **التوراة والإنجيل والقرآن والعلم**. نقرأ ما فيه فنجد أنه كتاب عن العهد القديم. والكتاب كله عبارة عن إيراد الحادثة الفلانية كما وردت في التوراة وكيف وردت في القرآن، وكيف أن العلم الحديث يثبت صحة القرآن. موريس بوكاي يقول أنا كاثوليكي، وأن الأناجيل كتبت بأيد بشرية، فهي مثل كتب السيرة ومصدرها الإلهام. أما القرآن فهو وحي منزل من عند الله وأساسه الوحي وليس الإنسان. بوكاي مؤامرة على الإسلام، إنه يقول إن الله يفعل وأنتم لا تستطيعون أن تفعلوا شيئًا. فكرة التعالي كلها يمكن اختصارها لدى بوكاي بأن

القرآن كتاب الله، وعلـوم البيولوجيا والجيولوجيا والفكر والتاريخ حلَّت ألغاز القرآن وبرهنت صحته.

أنـا أعتقـد أن إلغاء فكـرة المعجزة إلغـاء لفكرة اللـه. فكرة اللـه بلا فكرة الإعجاز والألغاز ومن دون فكرة السـر تبطل أن تكون فكرة الله. فكرة الإعجاز واللغز والسـر هي عصب هائل يفسـر التقدم في أوروبا والسـعي العلمي الدائم والأبدي. أقـرأ في كتاب مدخل إلى المسـيحية عـن نقاش بين اثنين في مسـألة بدء البشـرية، وهل نشـأت من بويضة واحـدة أم من بيوض كثيـرة. التوراة تقول من واحدة. وهنـاك آدم واحد وحواء واحدة. والبشـرية جاءت مـن آدم وحواء. والتفسـير الطبيعي أن كـون آدم واحدًا يعني فـي الحقل العلمي أن البشـرية نوع واحد وليسـت خمسـة أنواع كما يتصور هتلر، بل نوع واحد له خصائص نفسية واحدة وإمكانات ذهنية واحدة.

11 - الواقعية الاشتراكية والثقافة

- **كيف تتحدث عن الواقعية الاشتراكية؟**

- إن مفهـوم الثقافـة يرتبط عند الأوروبييـن بفكرة الزراعـة وبذر الأرض، هـذا هو تاريخ قيـام القرى الأولى في بلاد الشـام، والثقافـة (الكولتير) لها صلة بكلمـة «الكُلت»، أي العبـادة. وكلمـات «ثقافـة» و«زراعة» و«عبـادة»، كلمات متقاربة، وكلمة «الشـعر» في اليونانية تعني الصنع، والصناعة تعني أيضًا الإبداع أي الخلـق. والثورة الروسـية البلشـفية أطلقت ثـورة ثقافية تعليميـة كبيرة جدًا. ملايين من العمال والفلاحين وأبنائهم التحقوا بالمدارس. وكانت الثقافة حكرًا على طبقـة النبلاء وأبناء النبلاء وأبنـاء الطبقات الميسـورة. وحين نجد مفكرين كبـارًا من خارج هذا الإطار الطبقي يكون ذلك اسـتثناء. لكن العهد الاشـتراكي السوفياتي أحدث انقلابًا جذريًا حين عمم الثقافة. ولاحظنا، خلال عهد ستالين وبعـده، أن العِلم الروسـي قد انتكس. ففي القرن التاسـع عشـر أنجبت روسـيا عـددًا من كبار العلمـاء والرواد في ميادـين العلم المختلفـة، رواد فاتحون ليس هناك من يبزهم في العالم الغربي. يوجد مكافئون لهم، لكن لا يوجد من يتفوق عليهـم أمثال لوباتشيفسـكي، وهو أول منشـئ لهندسـة غير أوقليديـة، وبوبوف في اللاسـلكي، وهـو الذي رفع السـوفيات لواءه ضـد ماركوني وضـد الغرب. ومنشيكوف في الميكروبيولوجيا. ومندلييف الذي يعرفه أي طالب ثانوي، وهو واضع جـدول تصنيف العناصـر. وبافلوف الفاتـح الكبير في علم المنعكسـات (Reflects)، وهو علم يرتبط بداروين وديكارت. وفكرة المنعكس الشـرطي فكرة ديكارتية عقلانية، أما الدخول في صلب الدماغ فليس من بافلوف، بل إن ميدانه

هو علاقة الإنسان بالعالم الخارجي بواسطة الحواس. وكذلك تيميريازيف مكتشف التمثيل الكلوروفيلي، وإيفانوفسكي، وهو أحد روّاد علم الفيروسات. لكن، في العهد الستاليني وما بعده ما عدنا نجد روّادًا فاتحين، والعِلم السوفياتي صار غائبًا عن لائحة جائزة نوبل، وهذا يعني أن العلم الروسي في العهد السوفياتي انتكست مرتبته في العالم.

أما في ميدان الأدب، فنحن نعرف أن العهد الستاليني كان يفاخر بأن الاتحاد السوفياتي هو أكبر ناشر للأدب الكلاسيكي والآداب العالمية: وللأدباء أمثال بلزاك وغوته وغيرهما. لكن، حين جرى فضح ستالين والستالينية في عام 1956 قرأنا وفهمنا أن عددًا من الأدباء السوفيات قُتلوا في زمن ستالين، وقتل شرفهم أيضًا، لم يُقتلوا فحسب، بل اتُّهموا بالخيانة والعمالة وغير ذلك. أذكر أن مقالة نُشرت في عام 1957 أوردت أسماء سبعة، أولهم ميخائيل غولتسوف الذي كان يكتب في مجلة **الكومنتيرن** في عام 1937 ثم فجأة اختفى. وقيل إنه كان مندوب ستالين إلى إسبانيا، وكان يعود من إسبانيا ليقدم تقريره إلى ستالين مباشرة عن الحرب الأهلية وعن أجهزة الاستخبارات السوفياتية في إسبانيا الجمهورية. ثم جاء وقت رجع فيه غولتسوف إلى موسكو وأُعدم على الفور. ويقول بعض الخبراء إنه أكبر مطلع على ملابسات ما كان يجري في إسبانيا، ولهذا أُعدم. كما قتل ستالين وبيريا كثيرًا من الكتّاب والشعراء والفنانين.

اليوم هناك مسألة يجب إدراكها وهي أننا عندما نتحدث عن الكنيسة سلبيًا يُقال دائمًا إن الهرطوقي أكثر خطرًا من الغريب، أي إن الذي يعيش خارج الملة يمكن أن نتساهل معه. لكن الذي يعيش معك ويخرج عن «جادة الصواب» فهو خطر جدًا لأنه ينافسك على اللافتة وعلى الراية الخاصة بك. في المسرح السوفياتي كان هناك ستانسلافسكي، وكان هناك مايرهولدو والشاعر مندلستام، وهؤلاء الأشخاص مؤثرون وبعضهم يهود. أنا أذكر إسحق بابيل اليهودي صاحب كتاب **الفرسان الحمر** عن الحرب الأهلية الذي كان متداولًا في أوساط آسيا الوسطى وفي أوروبا الشيوعية والغربية في آخر أيام ستالين، علمًا أنه أُعدم في زمن ستالين.

الآن ننتقل إلى مصيبة «الواقعية الاشتراكية». هذه مصيبة كبيرة. لتكن هناك مدرسة اسمها «الواقعية الاشتراكية». يجب أن تكون هناك مدارس مختلفة في الأدب والفن. لكن إذا لم تكن هناك إلا مدرسة واحدة هي «الواقعية الاشتراكية» فهذا يعني أن لا وجود للثقافة، وأن الكتّاب يعيدون الطلاسم نفسها. لكن ما هي وجوه المصيبة في الواقعية الاشتراكية السوفياتية؟

أولًا: أنها جُعلت مدرسة وحيدة تلغي ما عداها من المدارس الأدبية. ثانيًا: إذا كانت الواقعية الاشتراكية في الفن مجرد تصوير فوتوغرافي، فيجب أن ندرك أنه فوتوغرافي، ولا يعني تصويرًا صادقًا. إذا كتبتَ كتابًا عن العمال والمثقفين وصورتَ فيه هؤلاء العمال والمثقفين وهم يتكلمون على الاشتراكية بحماسة، ويرفعون لواء الاشتراكية باستمرار ويناضلون ضد الإمبريالية، فأنت واقعي اشتراكي. أما إذا كتبتَ رواية عن العمال، ووصفت حياتهم البائسة في المدينة والمصائب التي تقع عليهم من مرض أو فقر فأنت عدو الواقعية الاشتراكية. إذا أردت أن تكون صادقًا وتنقل بأمانة واقع العمال السوفيات يجب أن تتكلم على الفقر والبؤس والمرض، وعن البيروقراطية وأصحاب الامتيازات في المصنع، فإذا كشفت هذه الأمور كلها فأنت غير واقعي. في فن الرسم أُلغيت المدارس وبقيت الواقعية الاشتراكية الفوتوغرافية وحدها. وانتشرت لوحات تمثل ستالين يزرع الحنطة. إنه رجل حكيم، كأنه عامل أو فلاح، لكنه مثقف ومفكر وهادئ ورصين، وهو ينظر إلى الحقل الزراعي المنبسط حوله، ويفكر بالوطن والبشرية وبالمستقبل. وثمة لوحة أخرى على شرفة الكرملين مع المارشال فورشيلوف يتنزهان، ومدينة موسكو خلفهم، والساعة تكاد تبلغ منتصف الليل.

الاتحاد السوفياتي رفض الفن السوريالي. لكن، في إحدى المقالات ظهرت صورة كرسي عليها 14 مسمارًا، وكان تعليق الكاتب الروسي: أنظر جيدًا إلى هذه الكرسي كي لا تجلس عليه. ونستطيع أن نقول إن الشعب السوفياتي أُجلسَ على خمسة آلاف مسمار. والواقعية الحقيقية تتضمن السوريالية والتجريبية والتكعيبية والتعبيرية والانطباعية، وبهذا المعنى، فإن الواقعية لا يمكن أن تكون فوتوغرافية.

هناك إذًا إبادة للفن، وقلما أعطانا الفن السوفياتي فنًا جديدًا. وأود أن أقول إن الثقافة غير الحضارة وغير المدنية. الحضارة والمدنية أمر منظور أمامك، أقول: أنظر هذا هو القصر البلدي، أنظر هذا هو الجامع أو هذه هي الكنيسة. لكن الثقافة تحمل معها مبدأ روحيًا أعلى، الثقافة ليست أمرًا جامدًا.

إحدى النقاط الخطرة في الأيديولوجيا الستالينية أو في التصور الستاليني للعالم هي أن الآداب الأوروبية الغربية هي آداب عصر الانحطاط. فالإمبريالية هي عصر انحطاط. ولا بد من رفض أدب أندريه جيد وأندريه مارلو ومارسيل بروست وفرانسوا مورياك وألدوس هكسلي وتحقيره وإهانته. كان هناك اعتقاد أن عصر الرأسمالية الاحتكارية والإمبريالية هو عصر انحدار وانحطاط وتفسخ، إذًا لا يوجد أي تقدم، ولا يوجد أي شيء إيجابي، فالتفسخ يَستمر والخراب يَعم إلى أن تأتي الثورة البروليتارية. أنا شخصيًا لو سألتني في عام 1955 رأيي لأكدت هذا الكلام الذي هو على أقل تعديل كلام تبسيطي جدًا. ولو سألتني منذ 35 عامًا لكنت حقّرت أدب أندريه جيد وأندريه مارلو وغيرهما من دون أن أكون قد قرأت هذا الأدب، أو قرأت القليل منه ولم أفهمه. ولكنت مجّدت أي رواية سوفياتية، ومن حسن الحظ أن معظم الروايات السوفياتية لم تأتنا وهي بالمئات والألوف وتُعد من الأدب الساقط والتافه. بعد المؤتمر العشرين قررت أن أطّلع جدّيًا على أندريه جيد وأندريه مارلو ... وآخرين، فوجدت أدبًا ثمينًا جدًا جدًا. أما الأمر الوحيد الذي كان جيدًا في العهد الستاليني في الاتحاد السوفياتي فهو الموسيقا الكلاسيكية.

العلم السوفياتي والأدب السوفياتي والفن السوفياتي والثقافة والإبداع في الاتحاد السوفياتي كابدوا المر بفضل العهد الستاليني وبفضل حقبة خروشوف وبريجنيف. ومن سقطات خروشوف تعصّبه للعالِم ليسنكو وبقي حتى اللحظة الأخيرة يومن بنظرية ليسنكو. ليسنكو عامل دجّال ومتهم بأنه رجل استخبارات. قرأنا مقالة جميلة لأندريه جوبيه، صهر خروشوف، روى فيها أن في عائلة خروشوف ثلاثة أو أربعة باحثين في علم الوراثة وفي علم البيولوجيا وعلم البيولوجيا الزراعية، ونبّهوه أكثر من مرة إلى أن ليسنكو لا علاقة له بالعلم. وفي

إحدى المرات قال خروشوف: ماذا أريد من ذبابة الخل؟ أريد الحنطة. وواضح أن المسألة التي كانت تشغله هي المسألة الزراعية، أي خبز الناس، وهو لم يدرك أن لا حل سحريًا للزراعة بل إنها تحتاج إلى حل علمي.

العلم أصبح قوة الإنتاج الأولى، والثقافة بما فيها الموسيقا وبما فيها تعليم «السولفيج» ضرورية لأي مجتمع، وهي التربة العامة للمعرفة العلمية والاختراع في شتى الميادين. في اليابان يتعلم التلاميذ في المرحلتين الابتدائية والمتوسطة «السولفيج»، فيقرأون لحنًا لشوبان كما نقرأ نحن جريدة أمامنا، ويغنون لحنًا لموزارت بلا حرج. الموسيقا الكلاسيكية ليست إبداعًا يابانيًا لا من قريب ولا من بعيد. لكن اليابانيين قبضوا جيدًا على أوقليدس وعلى فيثاغورس وعلى غاليلو، ويبدو أنهم اليوم يقبضون جيدًا على موزارت وعلى بيتهوفن وعلى الموسيقا الكلاسيكية. وإذا كنا نحن العرب نريد أن نستمر في الاعتقاد أن الفن عبارة عن تسلية ولهو، وهو مجرد خيال، وأن أعذب الشعر أكذبه، عندئذٍ لا أمل لنا في النجاة.

12 - الفكر الديني ولاهوت التقدم

• **لنفتح ملف «الفكر الديني» كيف تفهم مصطلح «الفكر الديني»؟**

- أعتقد أن هذه البداية ضرورية، ولا أدري من كان أول مَن استعمل مصطلح «الفكر الديني». هل هو صادق جلال العظم في كتابه **نقد الفكر الديني** أم غيره. وهذا المصطلح شاع أخيرًا، وأمامي عدد من أعداد مجلة **الوحدة** عن «تجدد الفكر الديني» (صدر في عام 1985). وعلى العموم نستطيع أن نذكر عشرة مفكرين ومثقفين عرب إما من أتباع «السوربونية العربية»، وإما من أتباع الماركسية أو الماركسية الألتوسيرية، ومنهم من أنصار الفكر القومي، وجميعهم استعمل هذا المصطلح ويستعمله بمعنى سلبي. كيف؟ يوجد فكر ديني ويوجد فكر علمي، وهم من أنصار الفكر العلمي كما يتصورون. كذلك يوجد فكر ديني ويوجد فكر عقلاني، وهم مع العقلانية ضد الفكر الديني، وهذا يفرض عليّ أن أقف عند مفهوم الفكر الديني. أنا استعملت مصطلح «الفكر القومي» عند ساطع الحصري منذ ربع قرن. ثم بعد خمس سنوات استعملت مصطلح «الفكر المقاوم»، أي أيديولوجية الحركة الفدائية. لكن مصطلح «الفكر الديني» جعلني أتردد حياله. ولا بد لي من أن أبدي تحفظي من هذا المصطلح. وكثيرون من الناس يؤمنون بأن مصيبتنا هي سيطرة الفكر الديني علينا. أنا لا أقول إن هذا الاعتقاد مغلوط، يمكن أن يكون الفكر الديني مسيطرًا علينا، لكن بشرط أن نوضح ماذا نقصد بـِ«الفكر الديني». وأقول أيضًا إن مشكلتنا ليست في سيطرة الفكر الديني، بل في عدم وجود فكر ديني حقيقي. هكذا أُقارب المسألة. وأريد أن أقدم مبررًا إضافيًا لموقفي على النحو

التالـي: إذا قلـت أمام شـخص مثل أرنسـت بلوخ عبـارة «الفكـر الديني» فإن هذه العبارة لا تثير لديه أي حساسـية معاكسـة للفكر الديني. أما السـائد عندنا فهـو العكس. وهنا أتسـاءل: هل التيـارات الإسـلامية السياسـية الحالية تمنح الفكـر الدينـي مدلـولًا إيجابيًا أم أنها تسـتغني عن هـذه العبـارة؟ إن أصحاب تلـك التيارات يتهربـون منها لأنهـم لا يريـدون فكرًا دينيًا، ولا يسـتعملون هذا المصطلـح، بـل يسـتخدمون أحاديث أو أجـزاء من سـيرة المسـلمين الأوائل كـي يوظفوها في جموحاتهـم في هذا العصـر، أو ليبرروا موقفًا مـا. وأريد أن أقول إن الفكـر الديني هو من أهم ظواهر تاريخ أوروبـا والثقافة الأوروبية في مختلف العصور من إسـبانيا إلى روسيا مرورًا بفرنسـا وألمانيا. وبما أننا نقول «الفكر الديني» ونجعل كلمة الفكر هي الاسـم الموصوف فأسـتطيع أن أحدد أكثر وأقول إن روسيا الأرثوذكسـية لم تدخل إلى هذا المجال إلا متأخرة، أي في القرن التاسـع عشـر. الفكر الديني بوصفه فكـرًا يؤدي إلى الفلسـفة، بينما التيـارات الإسـلامية الحالية، فـي معظمها، لا تؤمـن كثيرًا بقضيـة الفكر. ففي مجلة الوحدة التي كان «تجدد الفكر الديني» محور عددها الصادر في تشـرين الأول/ أكتوبر 1985 نُشر حوار بين القذافي وهشام بوقمرة، وآنذاك منع العدد في سـورية. لكنني عندما ذهبت إلـى المغرب في ما بعد حصلـت على العدد وقرأت الحوار. في سـورية تسـاءلنا: لماذا مُنع هذا العدد؟ هل هاجم القذافي الشيعة؟ هل هاجم المسيحيين؟ وتبيّن لي أن القذافي يقول إن العصور الدينية انتهـت. والمفارقـة أن مـن يصـل إلـى مطـار طرابلس الغـرب يجد شـعارات دينية إسـلامية مثل «القرآن شـريعتنا والإسـلام ديننـا». فما معنـى الكلام على أن العصور الدينيـة انتهت؟! وللتذكير فإن مذهـب أوغسـت كونـت أو «قانون الحالات الثلاث» يقول إن الحالة الأولى في تاريخ الذهن البشـري هي الحالة اللاهوتيـة، ثم انتقل الذهن البشـري إلـى الحالـة الميتافيزيقية، ثـم إلى الحالة الوضعانيـة الإيجابية. ومن دون أي ذكر لأوغسـت كونت وللتيار الذي دشـنه نجد هاشـم صالح فـي مجلة الوحـدة (1990) يدافـع عن الفلسـفة، لكن أي فلسفة يدافع عنها هاشـم صالح؟ إنها الفلسفة المعادية للاهوت وللميتافيزيقا. لقد تبين في الغرب أن الفلسـفة المعادية للاهوت والميتافيزيقا ليسـت فلسـفة

بل هي إلغاء للفلسفة. والعرب ضائعون بين الموقفين: فلسفة دينية تلجم الفكر، ووضعانية علماوية تلجم بدورها الفكر وتلغي الفلسفة باسم الفلسفة.

المسألة الدينية خُنقت وهُمشت وحلت محلها المسألة الطائفية، حيث كل طائفة تريد أن تثبت أنها الحق وتنعزل وتنطوي وتهتم بتنظيم جماعتها من طريق الفقه، وتمتنع عن تطوير المبادئ الراسخة والثابتة. لكنني أرى أن المبادئ الراسخة يجب أن تتحول إلى مسائل (Questions). فإذا لم تكن المبادئ مسائل فقد كشفت عن كونها مبادئ. نريد أن نتعارك دائمًا مع المبادئ، والمبادئ مسائل وهي مسائل تتطلب أجوبة وحلولًا جيلًا بعد جيل مع معاودات دائمة. إن إحدى نقاط القوة في تاريخ الفكر الأوروبي أنهم «مَسألوا» المبادئ، أي حوّلوها إلى مسائل بشكل دائم. الله عندهم مبدأ، إذًا هو مسألة ومسألة دائمة. وعن هذه المسألة ثمة أجوبة كثيرة. وأحد هذه الأجوبة قد يكون الإلحاد. والإلحاد واحد من أجوبة كثيرة، وكان جواب قلة من الفلاسفة الأوروبيين: لا إله. ونحن العرب أقارب أوروبا الجغرافيين والدينيين والفلسفيين؛ أقرب أمم الأرض إلى أوروبا. نحن العرب لم نفهم أوروبا ولم نفهم تاريخ أوروبا، وأعتقد أن الأكثر جهلًا بتاريخ أوروبا هم «السوربونيون»، أي الذين تخرجوا في جامعات فرنسا وتعلموا جزءًا من مذاهب القرن العشرين، ونتفًا من تاريخ أوروبا وفلسفتها وانساقوا في علمانية ما، قد تكون علمانية علموية أو علمانية إسلامية، مع اعتزاز ضمني أو صريح بأن الإسلام دين علماني ولدى البعض دين علمي. ما معنى دين علماني؟ ثم ما معنى دين علمي؟ وأود، في هذا السياق، أن أعرض تاريخ أوروبا والفكر الأوروبي على المسلمين وعلى المسيحيين العرب وعلى العلمانيين العرب من مسيحيين ومسلمين ومن شتى الطوائف. ويبدو لي أن من أهم الأمور التي أود عرضها هو المسيحية في أوروبا، تلك القارة الممتدة من جبل طارق إلى جبال الأوراس وإلى فلاديفوستوك وإلى شمال السويد والولايات المتحدة الأميركية ومونريال الفرنسية وكندا الأنغلوساكسونية وأستراليا ونيوزيلاندا، وإلى أميركا اللاتينية. هذه القارة الأوروبية المتمددة في العالم وبين الشعوب لا يمكن أن أفهم هذا التاريخ من دون المسيحية ومن دون فكرة المسيح.

الفلسـفة الأوروبية مصدرها أفلاطون ومصدرها الآخر المسيحية. الفلسفة الأوروبية، أي ما بعد اليونانية والرومانية، ليسـت فلسـفة الإسـكندرية، وليست الفلسفة الهيلينستية التي دشّنها أوغسـطين القرطاجي البربري بقوله: «أؤمن كي أفهـم». الإيمان شـرط للفهم. بهذا المعنـى الإيمان ليس اليقين. الإيمان شـرط ومنطلق مـن أجل البحـث، والبحث محفـوف دائمًا بفكرة الشـك التـي أقامت فكرة الإيمان. إن عصر أوغسـطين وسلسلة فلاسـفة القرون الوسطى الأوروبية وصولًا إلى القرن الثالث عشـر في فرنسـا وإيطاليا وألمانيـا وإنكلترا كان عصرًا فلسـفيًا وفنيًـا مزدهـرًا جـدًا، بعكس مـا نتصـوّر. القـرن الثالث عشـر هو عصر النهضـة. هنا أعرّج على ابن رشـد. إن ابن رشـد أصبح جزءًا مـن ثقافة بريطانيا وفرنسا وفكرهما. مات ابن رشـد في عام 1200 وكانت أفكاره قد انتشرت في الغـرب. ويضحكني كتّـاب عرب حين يقولون إن الغرب شـوّه ابن رشـد! فخر لهم أن يشوّهوه، فهذا يعني أنهم تعاركوا مع أفكاره، وأدخلوه في دمهم ودمجوه وهضموه، بينما نفاه العرب.

ديكارت لا يُفهم من دون المسـيحية والمسيحية اليهودية. الآن هناك كتب ماركسـية أدرك مؤلفوها أن ديكارت هـو المطهر الكبير، فهو طـرد الأرواح من المادة وطرد السـحر عندما أقـام جوهرين: المادة والروح. وهـذا إعلان عن أن المادة والعالم المادي لا يوجد فيهما روح. الروح للإنسـان، والنفس للإنسـان، وبالتالي العقل المفكر للإنسـان. هذه عملية جبارة في تأسيس العلم الحديث. نذكر هنا باسكال، وهو أكبر مؤمن وأكبر جبريّ ويُعد من أكبر علماء الرياضيات وعلمـاء الفيزيـاء. ثم سـبينوزا الذي قبض على مسـيح المسـيحية وقـال إن كل تحديد هو نفي. في حين يأتي حسـن حنفي ليتكلم على سبينوزا من دون مقولة النفي ومـن دون أطروحـة أن كل تحديد هـو نفي، فكأنه يـزوِّر سـبينوزا تمامًا. وكذلـك لا يمكـن أن نفهـم كانط فـي فلسـفته الأخلاقية وفـي فلسـفته النظرية وفـي نقده العقل العملي وفي نقده العقل المحض من غير الأسـاس المسـيحي والخلفية الإنجيلية، ولا سـيما في أحكامه عن الأخـلاق والفكر الواجب. وفي كتاب غـارودي فكر هيغـل أن هيغل أخذ علـى كانط أنه خفض المسـيحية إلى مجرد فلسـفة أخلاقية، ولم يُعنَ بعقيـدة التثليث المسـيحية. ففي صلب مذهب

هيغل هنـاك التأكيد والنفي ونفي النفـي. ولا بأس من الوقـوف عند حرج أنغلز ولينيـن مـن العلاقـة بيـن الجدليـة الهيغليـة والثالـوث المسـيحي. دوهرينغ ثم ميخالوفسكي الروسي كانا يشنّعان على الماركسية بالقول إنها جاءت من هيغل ومـن الديالكتيك الهيغلي الذي هو الثلاثية الهيغليـة، وأن هيغل صوفي. أما ردة فعل الماركسيين فراحت تردد أن لا علاقة لهم بمثالية هيغل، ولا بصوفية هيغل، وإنهم يخالفون الديالكتيكية الثلاثية. في كتاب فكر هيغل يدرك القارئ الارتباط الوثيـق بين هيغـل ومارتن لوثر، أو بين هيغل والمسـيحية. هيغـل ليس محصلة القرن الثامن عشر فحسب، وليس محصلة آدم سميث وجان جاك روسو وكانط وغيرهـم، وليـس محصلة أفلاطـون وتاريخ الفلسـفة، بل إن المسـيحية هي في صلب مصادره، مثلما إن العقيدة المسيحية هي في صلب الواقع الأوروبي.

إذا نظرنـا إلى تاريخ أوروبـا من لوثر إلـى هيغل لوجدنا أن هنـاك خطوطًا تنطلـق من لوثر إلـى كانط، وهناك خط مـن لوثر إلى آدم سـميث (أنغلز وصف آدم سـميث بأنـه لوثـر الاقتصـاد السياسـي)، وهنـاك خط مـن لوثر إلـى هيغل مباشـرة. وفي كتاب فرنسـي عنوانه **تاريخ الفلاسـفة** من أفلاطون وأرسـطو إلى القرن العشـرين نجد أن السـؤال الأكثر تواترًا فـي تاريخ الفلسـفة الأوروبية هو الله: وجود الله ومعنى الله ودور الله... إلخ. الفلسفة خصّبت العلوم، ونستطيع أن نذكر أسـماء مجموعة من العلمـاء تكوّنوا في الثقافة اللاهوتيـة أمثال دالتون الذي بدأ تكوينه الجامعي في اللاهوت، وهو من أهم العلوم التي تلقاها، وهناك الراهب مندل الذي أسـس علم الوراثـة. إذا أخذنا في الاعتبـار أن معظم الأمم الأوروبيـة لـم يكن لهـا وجود قبـل ألفي سـنة، نسـتطيع أن نقول إن المسـيحية كان لهـا شـأن مهم في تأسـيس هذه الأمم من إسـبانيا إلـى روسـيا. الرهبانيات فـي القرون الوسـطى هـي التي أقامـت ربع مـدن أوروبـا. في الوقـت الحاضر هنـاك لاهـوت أوروبي مهـم، ومدارس فـي اللاهوت المسـيحي، مثل مدرسـة «لاهوت التقدم» وهي غير مدرسـة «لاهوت التحرير». في الوقت الحاضر يريد لاهوت التحرير أن يصحح نفسـه بالتشـديد على فكرة التقـدم. لاهوت التحرير لا يلغـي فكرة التقدم، أي الارتقـاء والتدرّج، لكنه يقـول إن لاهوت التقدم مهم لأوروبـا، بينما أميـركا اللاتينية يلائمها لاهـوت التحرير لأنـه الطريق للخلاص

مـن الإمبريالية الأميركية. هناك آلاف الرهبان قاتلوا فـي أميركا اللاتينية، وآلاف الأساقفة في أوروبا عملوا في خط التقدم.

إن تصـور العـرب والمفكريـن العـرب عن أوروبـا وعن الفكـر المعاصر في أوروبا هو تصور جزئي جدًا، فلا يرى المسـائل الإنسـانية، ويغيّب المسائل الأساسـية. وأريـد هنـا أن أشـرح هـذا الأمـر: إذا انتخبنـا أشـخاصًا أوروبييـن مـن تيـارات مختلفـة، روجيه غـارودي مثـلًا، وإيف لاكوسـت صاحـب كتاب ابـن خلـدون وآري كوربيا صاحب كتاب تاريخ الفلسـفة الإسـلامية، ومكسـيم رودنسـون وجاك بيـرك الخبير فـي قضايـا العرب، وألبيـر تويتـزر مؤلف كتاب يوهـان سيباسـتيان بـاخ ومؤلـف كتاب عـن كبـار مفكري الهنـد، وحامـل لواء بيتهوفن والهند ولواء السلام واللاعنف وهو روائي كبير فرنسي، نرى بين هؤلاء تشخيصًا مشـتركًا للمسائل الكبيرة المطروحة أمام الإنسـانية. لكن هذه المسألة غائبـة عن المفكريـن العرب ولا يسـتطيع المفكر العربي أن يقـول لك إن الهند خيار ممكن. ألبير تويتزر في كتابه عن كبار مفكري الهند، يقول إن أمام الإنسان ثلاثة خيـارات ممكنه تجاه العالم: أن يتخذ من العالـم الدنيوي موقف الرفض، أو موقف القبول، أو موقف النفي الإيجابي للعالم، أي قبول العالم والعزم على إصلاحه وتحسـينه. البوذية وكثير من فلسـفات الشـرق وأديان الشـرق تتبرأ من العالم، فالعالم لديها هو الكون، والشر موجود في جوهر العالم، وعلى الإنسان أن يكـون متسـامحًا وأن يخفض فكـرة الإرادة. هذه الفكرة تحمل الشـر والألم معًا، وبالتالي تصبح فكرة الجماعة منفيـة، فالجماعة هي الأفراد، وعلى أي فرد أن يكون طيبًا وخلوقًا ومتسامحًا. بينما الموقف المسيحي الذي يشبه البوذية في بعض الجوانب هـو عكس البوذية في جوانب أخرى لأنه ينقد فكرة اسـتخلاف آدم، أي فكرة تمييز الإنسـان؛ هـذه الفكرة التي ظهرت فـي كتابات ماركس عن الهند حين يطعن على الهنود بقوله: يجعلون الإنسـان يسـجد أمـام البقرة وأمام هنومـان القرد، فـي حين أن الإنسـان هو سـيد الخليقـة وملك الكائنـات. وفي موقـع آخر يبـرز ماركس الهند الإنسـانية في مقابـل الطبيعانية، فهـو يتكلم على بعض الأديان في الهند بقوله إن الهند تعيش في أشـكال متجمدة: طبقات الهند والطوائف المغلقة والسرمدية الهندية وهي أشكال أنجبها التاريخ واعتبرها بنت

الطبيعة وليست بنت التاريخ. ما الفرق بين مجتمع الإنسان ومجتمع النحل أو مجتمع النمل أو مجتمع الغزلان؟ مجتمع الإنسان، خلافًا لمجتمعات بعض أنواع الحيوان، هو ابن التاريخ وليس ابن الطبيعة. الإنسان ينتقل في التاريخ من الإنسان الافتراسي إلى الإنسان الاجتماعي، وهنا نستطيع القول إن الماركسية الستالينية ألغت الجانب المتشائم في النظر إلى الإنسان، وأقامت تفاؤلًا ساذجًا وأحمق. ثم إن الخلاصية المسيحية التي نجدها في الحضارات الأخرى وفي الأديان الأخرى، موجودة في الإسلام وفي الصين. والخلاصية المسيحية هي الأساس للثورات الشعبية، فكثير من ثورات القرون الوسطى خلاصية صريحة وخلاصية دينية بالمعنى البسيط. الثورة البروتستانتية في أساسها خلاصية، وكذلك الثورة الفرنسية والثورة البلشفية والثورة الشيوعية.

أود أن أذكر هنا أن ياسين الحافظ أكد وجوب تمييز الدين من الأيديولوجيا الدينية، أي إن العقيدة الدينية تتحول بين أيدي البشر، فيؤوّلونها ويفرّعونها. الدين أصبح في الدنيا أي في الحياة. وتألفت منه منظومة ثقافية أيديولوجية، ومن الممكن أن يصبح هناك تباعد بين المنظومة والعقيدة.

المنظومة الثقافية الأيديولوجية الإسلامية تكوّنت عبر العصور قرنًا وراء قرن، حتى وصلت إلى عصور الانحطاط العثمانية ثم إلى عصر النهضة وعصر الثورة الناصرية والقومية والآمال الكبرى، ثم الارتداد والانتكاس مع نمو العنف ونمو الكذب وتراجع الأخلاق في الربع الأخير من القرن العشرين. والمنظومة الأيديولوجية الإسلامية تكوّنت على أساس استبعاد عدد من المقولات والأطروحات الإسلامية الواردة في القرآن الذي هو أس العقيدة الإسلامية وأساسها. ما هي المقولات المستبعدة والأطروحات المهمشة؟ تلفتني، قبل أي أمر آخر، مقولة النفس. لا توجد عقيدة إسلامية من دون فكرة النفس، وفكرة النفس مربوطة بالله، وهناك رابطة متبادلة بين الله والإنسان، والنفس خلقها الله وليس الأب والأم. والنفس هي الأنا، نقول الشيء نفسه أو الشيء ذاته. والله هو نفسي. الروح والنفس أخوان. الله هو النفس التي لي. الله هو نفسي، هو أنا. هنا يدخل كانط والقديس أوغسطين وفيخته. ونستطيع إدخال سقراط في

هـذه الدائرة. هذه النفس فرديـة لا جماعية ولا وراثية. وهـذه النفس هي موطن الحريـة والمسـؤولية، وموطن الإيمـان والكفـر. عندما يقول عمر بـن الخطاب «متى استعبدتم النـاس وقد ولدتهـم أمهاتهم أحـرارًا» تصبح الحريـة هبة إلهية مع الـولادة. حادثة عمـر بن الخطـاب تقول إن الحريـة لم يأتِ بها المسـلمون إلـى الأقباط، ولا تأتـي بهـا الدولـة، ولا الأب. الحرية حق أعلى. هـذه النفس قيـل عنها في القرآن إنها أمّارة بالسـوء، وفي السـيرة النبوية بعـد فتح مكة أعلن محمد انتهاء الجهاد الأصغر والشـروع في الجهاد الأكبر. ولما سئل عن الجهاد الأكبـر أجاب إنه الجهـاد ضد النفس بعـد أن صرنا الغالبيـن. إذًا كل جهاد ضد الغير هو جهاد أصغر، أما الجهاد الأكبر فهو الجهاد ضد الذات، الذات الفردية، وهي الـذات الجماعية في الوقت نفسـه. وفي هذا الميدان ما زالـت التاريخانية التعاقبية مسـيطرة على العقـل العربي وهـي مغلوطة تمامًـا، فأصحابها يرون أن التاريخ هو تقدم وتعاقب ولا يرون أن التاريخ معاودة أيضًا، ولا يرون فيه ألحانًا أو مواويل تتكرر مرة ومرتين وثلاثة وأربعة، ولا يرون التاريخ تموجات أو نوعًا من سـيمفونية، بل يرونه خطًا مسـتقيمًا وتعاقبيًا. لم يسـتطيعوا أن يجردوا فكرة الخط. الخط ليس جسمًا. والتاريخ تنويعات وتلوينات، هكذا قال كارل ماركس حرفيًـا. العلم يعترف بالعشـوائية ويضـع قوانين العشـوائية، أي يكتشـف قانون المصادفة. هذا القانـون يعود، وحين يعود فإنه يعود عند مسـتوى أعلى. النفس فردية لا جماعية ولا وراثية. لكن الآية القرآنية تقول: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾. المنظومة الثقافية الأيديولوجية الإسلامية غلبت فكرة الجماعة وهاجس الفرقة: إياكم والفرقـة. والفرقة تعنـي الفتنة التي هي أشـد من القتل. وهـذه الذاكرة لم تتحـول إلى وعي نظري، بل بقيت عند حدود ذاكرة الفتنة الكبرى في الإسـلام، أي مقتل عثمان بن عفان. لكنها، من جهـة ما، ثورة جماهير قضوا على الخليفة المنحـرف عن جـادة الصـواب أو عـن المسـاواة أو عـن العدالة. دخـل الناس على عثمـان وقتلـوه وهو يقـرأ المصحـف، فاختـرع الأمويون قميـص عثمان. وثمة حـوادث أخرى جعلت الجماعة كأنها صخرة، وكل فـرد فيها كأنه ذرة في الصحراء. الصخرة تبقى هي هي، وفكرة الصخرة عظيمة جدًا نراها في الديانات كلها، وهي نفسها فكرة البنيان المرصوص. الصخرة في المسيحية تعني بطرس.

المسيح قال لبطرس: أنت الصخرة وعلى هذه الصخرة سأبني بيعتي، وإن أبواب الجحيم لن تقوى عليها. فكرة الصخرة هي فكرة الوحدة. لكن المجتمع البشري لا يمكن أن يكون مثل الصخرة، لأن الأفراد كائنات منفردة ومتخلف بعضها عن بعض.

المبدأ الأول في الاجتماع البشري هو الاختلاف. والمبدأ الثاني هو اختلاف الاختلاف. الأشياء كلها مختلفة، لكن ليست الأشياء كلها مختلفة بشكل واحد، لأنني لو قلت إن الأشياء كلها مختلفة بشكل واحد وعلى نحو واحد كأنني أقول إن الأشياء غير مختلفة، ونعود إلى هوّة العدم. وفي علم الاجتماع البرجوازي ثمة ما يُسمى الزُمرة. البشر يشكلون زُمرًا اجتماعية، وكل إنسان ينتسب إلى زُمر مختلفة، وبقدر ما تتنوّع الزُمر يتماثل الفرد الإنساني الفرد مع الإنسان الكلي أو مع الجنس البشري. ولعل من الرائع امتزاج الأعراق والألوان في بعض دول أميركا اللاتينية بين أبيض أحمر وأسود، وكذلك كثرة الديانات في اليابان (نحو 300 دين ومذهب).

هناك نقطة تتعلق بالتاريخية وبالتقدمية. العقيدة الدينية الإسلامية تعترف، كما هو معروف، بأن هناك جنة ونارًا وعقابًا وثوابًا، والنفس الخالدة تعني هذا بالتحديد، أي بالوجود بعد الحياة الدنيا. السؤال الآن: ماذا يقول لي ديني؟ هل يقول لي إن العالم هو هذه الدنيا، وهذه الدنيا غير قابلة للتحسين؟ هل يقول لي إن العصر الراشدي هو العصر الأمثل وواجب الأجيال التالية أن تُعيد إنتاج عصر الراشدين؟ هل يقول لي إن من واجب البشر أن يتقدموا وإن في إمكان البشر أن يتقدموا؟ سيطر في تاريخ العرب حس الانحدار الذي غلّب على تاريخ العرب: فكرة القانون تراجعت، فكرة الأرض تراجعت، الأرض الزراعية تقلّصت، لكن مصادرة الملكية نمت بشكل واسع حتى صارت قانونًا. النمو السكاني تراجع وانحدر، في سورية أو في مصر أو في العراق أو في تونس. لم تستأنف هذه البلدان النمو إلا في أوائل القرن التاسع عشر في عهد محمد علي باشا فصاعدًا، إلى أن وصلنا إلى تفجر مخيف في ربع القرن المنصرم. برهان غليون وآخرون أنكروا وجود عصر الانحطاط. غريب! فلو رسمنا خطًا بيانيًا عن تعداد السكان

خـلال 2000 أو 3000 سـنة مـن تاريـخ بلادنا، أو خـلال الألف سـنة الأخيرة لوجدنا نموًا ثم انحدارًا. والأكيد أن الألف سنة الأخيرة كانت فترة ركود ثم فترة انحدار. والذين ينكـرون الانحدار والانحطاط يقصدون نفي النهضة التي جاءت بعد الانحـدار، أو التي جاءت ردًّا على الانحدار والانحطـاط. عندما نقرأ برهان غليون نلاحظ أنه يريد أن يرجعنا مئتي سـنة إلى الوراء، وهو مؤمن بأن الأحوال كانـت جيدة قبـل مئتي سـنة. والصحيـح أن الأحوال كانت سيئة جـدًا في تلك الحقبـة. كانت أحوالنا أقرب إلـى قبر. وصل تاريخنا إلى الدرك الأسـفل، وليت برهان غليون وحسـن حنفي وياسين عريبي قرأوا تاريخ المجاعات في مصر كما جاءت في **خطط المقريزي** وفي **خطط الشام**، لمحمد كرد علي. أما الهروب فهو يصدر عن أناس غير مسؤولين وعن أناس تجار سياسة وتجار جماهير.

مـاذا تقول لي عقيدتـي الدينية في شـأن حقي وحق الأجيال فـي التقدم أو عدم التقدم؟ هذا في أوروبا برزت فكرة التقدم مع نقد التقدم. كلمة دنيا بالعربية مضللـة. لأن الدنيـا تحمل معنـى الدونيـة. الدنيا شـيء واطـئ، بينما يسـتعمل الأوروبيون كلمة العالم، أي إن العالم يسـتحق أن يُعاش ويستحق أن يُطوَّر نحو الأفضل.

هناك من يتصوّر بـأن القرآن صحيح، لكن تطبيقه لـم يكن صحيحًا، على غرار القول إن النظرية الماركسـية صحيحة وتطبيقهـا خاطئ القرآن ليس نظرية. ولو قرأناه من الألف إلى الياء عشـر مرات لا يقدم لنا نظرية، وليست وظيفته أن يقـدم لنا نظرية. لا يمكـن خطاب ديني إلهي سـماوي أن يقدم نظريـة. ما معنى نظريـة؟ النظرية هي منظومة أفـكار. أما بنية القرآن فهي سـورة وراء سـورة، إذا كان المطلـوب مقارنـة كتب الوحي بكتـب العلوم والآداب والفلسـفة فالأقرب إلى الخطاب الديني هو القصة والأدب لا النظرية العلمية. وظيفة اللاهوت هي اللاهوت، ووظيفة اللاهوت العقلي هو الاشـتغال على الكتاب المقدس وعلى الوحي وعلى الإنسـان والتاريخ والسياسـة كي يكون نظرية. المسـلمون باشروا اللاهوت العقلـي، لكنهم هم الذيـن دفنوه بعد فتـرة. اللاهوت ليـس الفقه، إنه أمر آخر. وفي الإسلام السُـنّي حل الفقه محل اللاهوت، ولا يكفي أن أقول إن

الفقـه ألغى الفلسـفة أو انتصر على الفلسـفة، بل يجب أن أقول إن الفقه توسـع وأخذ محل اللاهـوت. كثيرون من الناس يرون الفقه هـو اللاهوت وهذا خطأ. اللاهـوت موجـود باعتبـاره بدايـة مهمة عنـد واصل بن عطـاء وعنـد المعتزلة. اللاهوت هو علم الكلام في الإسلام.

هل طبـق الفيتناميون والـروس الماركسـية، وبالتحديد ماركسـية ماركس وأنغلز ولينيـن؟ أم كانوا يطبقون شـيئًا آخر؟ أظن أنهم طبقوا ماركسـية بديلة أو ماركسـية نقيضة وإن كانت تنطق باسـم الماركسـية. هناك من اعتبـر أن ماركس ولينين همـا الحقيقة المطلقة. هذا غلط. والحقيقة فـوق ماركس مثلما هي فوق سقراط.

كلامي كله يؤكد حرية الإنسـان وفردية الإنسان وحق الإنسان، وإن الناس هم الذين يصنعون مجتمعهم، ثم إن كلامي هذا يعيد الاعتبار للتاريخية التقدمية الارتقائية مـع فكرة الزمان غير الدورانـي. قد يقول قائل إن أعظـم ما في تاريخ البشـرية هو عصر الخلفـاء الراشـدين. لماذا؟ تقولـون إن عثمان بـن عفان قُتل بالسـكاكين، وندرس أن ثلاثـة خلفاء ماتوا اغتيـالًا، وتقولـون إن عصر الخلفاء الراشـدين شـهد الفتنة الكبـرى، وهو فتنـة متواصلـة. إذا أردتـم أن نكرر عصر الخلفـاء الراشـدين لكن مـن دون الاختـلاف فهذا يعنـي تكرار الفتنـة والتمزق والانقسام والعنف، وهذا ما لا نطلبه! يجب على المسلم أن يميز أن محمدًا هو النبي والصحابة والخلفاء الراشـدين لهم بعض القدسـية، وهذا التقديس طبيعي جدًا، لكـن لا يمكن أن نخرجهم من البشـرية ومـن الخطأ، ثم نرفـض أن يُقال إن بني هاشـم وبني سـفيان هم مثل عائلة الروبرتيين والكورالنجيين في باريس في القرن العاشـر ميلادي. هؤلاء عائلات وعشـائر في مجتمع بـدوي. هنا تبرز مسـألة عصمة الأنبياء. وناقشـت هـذا الموضوع أكثر من مرة مع الشـيخ سـعيد حوا في مدينة الحسكة في عام 1968 وسـألته: هل صحيح أن سليمان الحكيم كان عنده ألف امرأة. فقال: لا، النبي معصوم وسـليمان نبي، وهذا غير صحيح. وطلبت الآيات القرآنية التي تدل على أن النبي معصوم، فلم أجد. هذه المسـألة اختراع قديم جـدًا من المنظومة الأيديولوجية الإسـلامية وليس له سـند قرآني،

بل يوجد في القرآن خلاف ذلك. محمد أخطأ، وآية ﴿عبس وتولى﴾ برهان ذلك. ومعظم المسلمين يعتقدون أن آدم نبي، وهو أول البشر. لكن آدم ارتكب أكبر خطيئة حين خالف أمرًا من الله مباشرة. الله قال له: لا تمد يدك إلى هذه الشجرة، لكنه مد يده. والتاريخ كله بدأ بهذه الخطيئة، ولولا هذه الخطيئة لم يكن هناك تاريخ بشري، وكنا بقينا في الفردوس. آدم عصى ربه. التاريخ مثل مأساة فكرة قوية وشاعرية، نحن نريد أن ننظر إلى التاريخ بوجهيه: مأساة وتقدم، وأن نمسك بالاثنين معًا كما فعلت الماركسية وكما فعل الفكر الأوروبي.

هنا أود أن أضيف أمرًا آخر وهو أن بلادنا لم تعرف الفكر الديني. والفلسفة المسيحية هي بنت الغرب وليست بنت الشرق، لكن اللاهوت المسيحي، معظمه جاء من الشرق، ومن بيزنطة وقرطاجة بالتحديد. أما الفلسفة المسيحية، بما فيها الفلسفة الحديثة، فهي بنت أوروبا الغربية والعالم الكاثوليكي والبروتستانتي، وروسيا دخلت على الخط في مرحلة متأخرة جدًا. ولدى الإخوان المسلمين مقولات في هذا الأمر، فهم فرحون لأن الفلسفة ليست ابنة العرب وإنما ابنة اليونان وأوروبا الغربية. نعم الفلسفة ليست بنت العرب ومساهمة العرب في الفلسفة قليلة جدًا، حتى الكندي وابن رشد لم يساهما في الفلسفة كما ساهمت أثينا مثلًا. النظري جاء من اليونان وأوروبا، أما العرب فلهم أمجاد في العلم والتقنيات.

أذكر مقالة لبرهان غليون عدّد فيها التيارات والأشخاص، ونسي أن يذكر صبحي الصالح وحزب الجمهورية الإسلامي لمحمود طه في السودان. الشيخ صبحي الصالح اغتيل قبل مفتي لبنان حسن خالد ببضع سنوات، ومحمود طه شنقه جعفر النميري في السودان. بلغني أن محمود طه كان يؤيد السلام مع إسرائيل، ونحن نعرف أن جميع الحكومات العربية تقريبًا تؤيد السلام مع إسرائيل، وحتى جمال عبد الناصر أيد قرار مجلس الأمن 242. قيل لي إن محمود طه يؤمن بأن محمد نبي معصوم في البلاغ فحسب، أما في ما عدا ذلك فهو رجل مثل جميع الرجال. قرأت مرة في مجلة سؤال التي يصدرها محمد حربي في باريس باللغة الفرنسية صفحتين عن محمود طه. محمود طه يقول

إن أي ادعاء بتطبيق الشريعة الإسلامية في عصرنا هو افتراء على الإسلام. وهذا الموقف يَقسِم الشعب السوداني في الشمال والجنوب، والسودان في غنى عن هذا الأمر كله. وكنا نسمع أن جون قرنق عميل وأنه يريد أن يفصل جنوب السودان عن شماله، لكنني أعتقد أن جون قرنق يريد السودان موحدًا ولا يريد التقسيم، يريد أن يكون له رأي هو وجماعته في شؤون جمهورية السودان الواحدة الديمقراطية. هذا ليس رجلًا انفصاليًا وانقساميًا أبدًا. الوطن العربي كله يعج بالمشكلات مثل مشكلة الجنوب السوداني، وهذه المشكلات إما أن تُحل بالديمقراطية والتفاهم، وإما أن تنفجر الدول العربية كلها.

كثيرون يتحفظون عن عبارة «الثورة الإسلامية» ويضعون كلمة «الإسلامية» بين مزدوجين. لماذا نشحن الكلمات إيجابًا وسلبًا؟ لا توجد كلمة تستحق شحنة إيجابية أو سلبية إلا ضمن سياقها. أنا أصرّ على استعمال عبارة الثورة النازية والثورة الفاشستية، كل واحدة ثورة، لأنها انقلاب جذري شامل قلب السياسة وقلب الثقافة وقلب حياة الناس رأسًا على عقب. الآن، من الذي يتحدث عن ثورة إسلامية؟ أين هي؟ إذا كانت هذه الثورة ترغب في احترام حقوق الإنسان وحرية الضمير التي هي جذر حريات الإنسان وحقوقه كلها، وتريد أن تسند ذلك إلى العقيدة الإسلامية، فأنا أول المؤيدين. هنا تصبح فكرة الثورة في خدمة التقدم والارتقاء. لكن معظم الذين يتحدثون عن الثورة الإسلامية لا يفكرون هكذا، بل يفكرون بثورة تستغني عن التقدم وتُعيد عهد الخلفاء الراشدين، أو تعيد الحق المهدور إلى نصابه في إقامة حكم علي بن أبي طالب وأبي ذر الغفاري، أو ثورة تعيد عهد السلطان عبد الحميد، أو عهد سليمان القانوني أو سليم الثاني الفاسق، أو إعادة الأمور إلى عهد التنظيمات العثمانية ما قبل الحركة الدستورية ما يعني العودة إلى عصر الانحطاط.

هنا أود أن أعرض ما يلي: العروبة غير الإسلام. الإسلام دين إلهي والعروبة هوية قومية. وهذا ما كان يقوله صبحي الصالح. أما الكلام على وحدة العروبة والإسلام وترابطهما فهو خلط ومخلوط. والمعرفة تبدأ في فصل المفاهيم. الإسلام دين والعروبة قومية، وهما مفهومان مختلفان.

13 - القرآن والكنيسة والعبودية

• ما رأيك بصفـة التفخيم التي تلحق بكلمة «القرآن» فيقـال دائمًا «القرآن الكريم»؟

- المفـروض أن الموصوف فخم بما فيه الكفايـة ولا يحتاج إلى التفخيم. وأشـعر أن هذا التفخيم أمر مفتعل. إن أي رجل مؤمن بالقـرآن لا حاجة له إلى قول «القرآن الكريم». القرآن، بحسب التقليد، نُلحقه فورًا بكلمة الكريم. محمد رأسًـا تقول: صلى الله عليه وسـلم. لماذا فلان وفلان... رضي الله عنهما. ثمة مقالة كتبها ياسين العريبي يقول فيها إن الشرق يبدع والغرب يركّب. الشرق هو الله، أي إن الله محلول في الشـرق. إذا كان الشـرق يبدع فهـذا عمل الله. لكن هل يتصور أحد أن التركيب ليس إبداعًا؟ لا يوجد إبداع بشري إلا لأنه تركيب. هناك مواد وعناصر نعزلها ونفصلها ثم نركبها كي ننشئ شيئًا جديدًا، ولما قرأت ياسـين العريبي الليبي وحسـن حنفي المصري في ندوة «العقلانيـة العربية واقع وآفاق» فكّرت في مقولة أجنبية اسمها «إيلاروباسيون» التي ترجمها الشيوعيون «إنضاج»، وهناك من ترجمها «ترصين». والكلمة تعني شغلًا ومزيدًا من الشغل. نحن لا يوجد عندنا هذا الاعتقاد، فقد اشتغلنا «الشغلة» مرة واحدة وانتهينا!

من الواجب إعـداد لائحة بالأضرار التـي أوقعتها الأديان بالبشـر. ويوجد كثيـر من الكتـب الماركسـية والليبراليـة ومن شـتى الاتجاهات فيهـا معلومات وافيـة عـن تحالف الديـن مـع الرجعية، وعـن الاسـتبداد الديني بالنـاس، وعن تحالـف الديـن مـع الجهـل، واضطهـاد المؤسسـة الدينية حريـةَ الفكـر وحريةَ

الضمير وحقوق الإنسان. إن أخطر ما في تاريخ الأديان باعتبارها مؤسسة وقادة وجمهور هو اضطهاد حرية الضمير وحرية المعتقد. من حق الدين أن ينذر الناس بجهنّم وبعقاب إلهي بالنار الأبدية، لكن لا يجوز أن نعطي للمؤسسات الدينية أو لرجال الدين حق إرسال الناس إلى النار في الحياة، وأن يختصروا حياة الإنسان بالانتقال من نار الدنيا إلى نار جهنم، أو أن يجعلوا نار الدنيا إشفاقًا عليه وتطهيرًا له من ذنوبه وانحرافه كي يتخلّص من النار الأبدية.

في عام 1866 صدر في روما كتاب عنوانه السيلابوس، أي مختصر أخطاء هذا الزمان، وهو مصاغ بلغة «ملعون مَن يفعل كيت وكيت»، أي استمطار اللعنات على أشخاص معينين. فالكنيسة ما عادت قادرة على شنق فلان أو حرق فلان أو سجن فلان، لكنها قادرة على إسماع صوتها. «ملعون من يؤيد حرية الضمير، ملعون من يقول إن الإنسان حر في اختيار عقيدته ...». ومبرر هذا الموقف أن الكنيسة منحت نفسها المسؤولية عن خلاص البشر، أي إنها مسؤولة عن الحقيقة ضد الضلال، وعن الحق ضد الباطل، وعن الصواب ضد الخطأ، وهي مسؤولة عن نفوس البشر ومستقبلهم في العالم الآخر، وتريد إنقاذهم، وأن يكون كل واحد من البشر موجودًا في سفينة نوح التي هي الكنيسة، كي لا يأخذه الطوفان. هذا الموقف بدأ يتزعزع لأن علم تفسير النصوص الإيمانية تطور إلى علم نقد النصوص الدينية، حتى في داخل الكنيسة نفسها، ولأن الحركات العمالية المسيحية وحركات الشبيبة المسيحية صار لها شأن في التطور الذي وقع تحت ضغط العصر العمالي والديمقراطي. وفي ستينيات القرن العشرين تحدث المجمع الفاتيكاني عن أن الحرية قيمة مثل قيمة الحقيقة، بل إن الحرية أهم لأنها منوطة بالإنسان، ومن طبائع الإنسان أن يخطئ وأن يصيب، وبالتالي له الحق في الإلحاد على مسؤوليته. وتطورت فكرة الخلاص نفسها، فصارت غير موقوفة على رجال الكنيسة.

أما الموقف المعادي للدين، أكان تقدميًا أم برجوازيًا أم ماركسيًا أم ثوريًا، فهو مستمد من الصراعات التي قامت بين هذه التيارات والتيارات الدينية. لكنه مستمد من شيء آخر أيضًا، شيء مهم جدًا، وهو نظرتهم المعظمة إلى الإنسان

التـي تمنحه مكانة أعلى مـن حقيقته. مثلًا يؤمن كثيرون من الناس بأن الإنسـان خيّر وطيب ولا يوجد فيه شـر، والظلم الإنسـاني نابع من السـلاطين والفقهاء. ويظن الماركسـيون أن الإنسان قادر على كل شيء، والبشـرية بقيادة البروليتاريا قـادرة علـى أن تقلب الطبيعـة وأن تحقق الفـردوس. ولدينا من يؤمـن بالمقولة التالية: لولا معاوية بن أبي سـفيان لكانت العدالـة مُحققت في جزيرة العرب منذ 1400 سـنة. هذه الطريقة في التفكير تجعل الكنيسـة محافظة ورجعية وقاهرة، وفـي هذه الحال يمكـن أن نرى الدور التقدمي للكنيسـة. والحقيقة أن الكنيسـة ساهمت في بناء فرنسـا وفي بناء القرية وفي بناء دور العبادة، وكان لها شأن في التشـريع وفي الشـغل، وفي إنشـاء القرى... إلخ. وهذه قاعدة تصح على فرنسا وعلـى روسـيا وألمانيـا وبولونيـا. والكنيسـة كانت فـي طليعة خلق هـذا العالم الجديد الذي هو أوروبا.

هناك قول للمفتي اللبناني حسـن خالد هو: «العبوديـة لله». وكلمة عبودية هنـا جميلة جدًا، وهي أسـاس حرية الإنسـان، وأنـا أؤيد هذا القـول مع إيضاح محـدد هـو إذا كانت العبودية لله أسـاس حرية الإنسـان، فهذا يعنـي أن التاريخ يسير نحو الحرية كما يقول هيغل، وهذا يعني أيضًا أن التاريخ له مسيرة صاعدة ارتقائيـة مـن العبوديـة إلى الحريـة. ونظـام العبوديـة الاجتماعية حين نشـأ كان خطوة ثورية جبارة قياسًـا على نظام أكل لحوم البشر ونظام الافتراس. والتاريخ اللاحـق كان تاريـخ الارتقـاء من العبوديـة إلى شـكل أرقى وصولًا إلـى العمل المأجور الـذي هو العبودية الأجيرة. وكارل ماركس يعتبر أن النظام الرأسـمالي هو آخر أشـكال العبودية وأرقاها، وهو المدخل للمجتمع المنشود الذي سينفي العبودية. وبهذا المعنى نكون أدخلنا البعـد التاريخي، التدرجي والارتقائي، في مسألتي العبودية والحرية وعلاقتها بالله وبالإنسـان والعالم. وهناك نقطة رئيسة نؤكدها هنا عن الحلولية التي يجـب أن ندينها ونحذّر منها دائمًا، وهي الموقف الذي يقيم تعادلًا بين العالم والطبيعة مُلغيًا الإنسـان ومتجاهلًا أن العالم المدني هو من خلق الإنسـان ومـن صنع الإنسـان. إن فكرة اللـه الخالق تفتـرض فورًا فكرة تميز الإنسـان. وتميز الإنسـان ليس لـه أي معنى من دون الـكلام على أن الإنسـان هو خالق العالـم المدني. لماذا الإنسان خليفة الله؟ لأن الإنسان خالق،

فهو يحول الطبيعة ويؤنسن الطبيعة ويقيم عالمًا من الزراعة والصناعة وعالمًا من الأوطان والدول والحضارة. واليوم يمكن أن نقول إن الإنسان مسؤول عن مجموع الخليقة في شقيها الطبيعي والمدني، وهو قادر على أن يدمر عالمه الطبيعي وعالمه المدني، وقادر على أن يدمر الأرض وغلافها الجوي وإبادة مئات الألوف من الأنواع الحيوانية البرية... إلخ.

الأسس الروحية لحقوق الإنسان هي نفس الإنسان الخالدة. هذه النفس فردية، لا جماعية ولا وراثية، ولا يوجد أحد يقول: ابني هو مخلوقي. كلنا نقول: «ولدي»... أي أنا والده ولست خالقه. الله هو الذي خلقه. اللغة الشعبية تمنع المنظومة الثقافة الأيديولوجية الدينية من أن تشطح إلى حد تصبح خطرة جدًا على حياتنا. من هنا أقول يجب تصحيح المقلوب، أي إزاحة المنظومة الأيديولوجية الإسلامية الشرقية العربية، وبناء منظومة بديلة ثقافية أيديولوجية. إذًا فكرة النفس التي هي موطن الحرية، أي هي حاملة الحق. وحرية الإنسان ليست هبة من الدولة أو من السلطان، وليست هبة من جماعة أو مجتمع أو حزب. الإنسان يولد ومعه الحرية. هذا هو مستوى الحق. أما الأسس النظرية لحقوق الإنسان فهي فكرة الاختلاف أو التباين أو التمايز، وفكرة الفرد وفكرة الأشياء المفردة والكائنات المفردة. وحين أنظر حولي لا أرى الطاولة بشكل عام ولا الجبل بشكل عام، بل أرى طاولة معينة وجبلًا مفردًا. وعندما أنظر إلى الشارع لا أرى شعبًا وأمةً أو طبقةً وحزبًا، بل أرى بشرًا أفرادًا، ولا أرى مجتمعًا، وحتى أصل إلى المجتمع أحتاج إلى عمل فكري شاق وطويل. وجميع الذين اعتبروا المجتمع بديهة مخطئون. المجتمع ليس الأصل وليس بديهة. والشعب ليس بديهة. البديهي هو الأفراد. لمحمد أحمد خلف الله مقالة نشرها في مجلة الوحدة في عام 1985، ناقش فيها جماعة الخميني والإسلاميين الأمميين الثوريين باسم الإسلام القومي العربي، وأكد أن كلمة «الناس» في القرآن تعني غير العرب، ويستشهد على ذلك بأربع أو خمس آيات وردت فيها كلمة الناس. قرأت هذه الآيات ولم أقتنع باستنتاجات خلف الله. لكن ذلك حفّزني على التفكير بكلمة «الناس». ولا أتصور أن القرآن أقام قسمة بين العرب وغير العرب، فتارة يخاطب العرب أو أهل مكة وأهل البيت وأهل العرب وأقارب

العرب في بادية الشام أو في سورية والعراق أو مصر، ثم يتكلم على «الناس» الذين هم غير العرب.

عندما قرأت للمرة العاشرة كلام ستالين نقلًا عن ماركس، وكيف يركب نظرياته على ظهر ماركس، فكرت مجددًا في مقولة الناس. ماذا يقول كارل ماركس في ذلك؟ يقول التالي: «ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم. بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم». في هذه الأطروحة التي هي أساس التصور المادي للتاريخ والتي ينقلها ستالين، وردت كلمة الناس مرة في صيغة تدل على الناس، ومرة في صيغة هم. ستالين ماذا فعل؟ في نظريته ألغى مفهوم الناس، وأقام نظرية عن العلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي. هنا تصبح ذات التاريخ هي المجتمع الذي يعني إلغاء الأفراد، بحيث يبقى المجتمع أو الجماعة. وستالين يستعمل مقولة صراع الطبقات ومقولة التناقض كي يلغي الاختلاف، أي إنه يستعمل الطبقات ليُلغي الفئات والزمر. ويسير ستالين في هذا الاتجاه إلى النهاية، ليصل إلى دور الوعي وتلقائية التاريخ، ويقول: «عندما قام بعض أعضاء المشاعية البدائية بابتكارات وتحسينات على أدوات الإنتاج، فهم لم يفكروا بتاتًا في النتيجة الكبرى، ولم يخطر في بالهم أن هذه التحسينات ستؤدي من خلال تراكمها إلى سقوط المشاعية البدائية وقيام مجتمع العبودية، بل كانوا يفكرون بمصلحتهم المباشرة وبمصلحتهم الفردية وغايتهم تسيير العمل وتحقيق مكاسب مباشرة وفردية وجزئية». نلاحظ هنا أن ستالين بدأ كلامه بالقول: حين قام بعض أعضاء مجتمع المشاعية. وبعض أعضاء يعني بعض الأفراد. إذًا في هذا المجتمع البدائي الذي يتكلم عليه ستالين اختلاف، وهو مؤلف من أفراد، والأفراد مختلفون، والدليل أن بعضًا منهم بدأ تحسينات ثم في ما بعد تحسنت أدوات الإنتاج. هنا اعترف ستالين باختلاف بسيط. ولو كنا مثل بعضنا لن نخرج قط من المجتمع البدائي. والاختلاف هنا ليس بين طبقة وطبقة، بل هو بين أفراد وأفراد. وبحسب علم ماندل وداروين في تطور الأنواع وعلم الوراثة، ليس هناك اصطفاء إلا لما هو مختلف. ولو لم يكن هناك اختلاف في النبات والحيوان لما كان الاصطفاء، أي إن فكرة الاصطفاء تفترض فكرة الاختلاف.

روى لـي علي مختار في عام 1982 أن خروشـوف قبل سـقوطه بشـهور، حيـن كان مجتمعًـا إلـى عبـد الناصـر علـى شـاطئ البحـر الأحمـر، راح يقول لعبد الناصر: إيـاك والتحويل الكولوخـوزي، إياك وضرب الغولاغ. تروتسـكي وستالين مجنونان، والمصيب هو بوخارين. ونعرف أن بوخارين كان بين عامي 1918 و1921 يمثل اليسـار البولشفي. وفي عامي 1925 - 1926 صار يمثل اليميـن، أي ممثل التيـار الواقعي، هذا التيـار الذي كان يمكن أن يجنّب روسـيا تسعة أعشار المآسي التي وقعت فيها.

في عـام 1945 أقرت الأمم المتحدة «حق الشـعوب فـي تقرير مصيرها». وفي وثيقة القذافي (الوثيقة الخضراء الكبرى فـي عصر الجماهيرية) هناك دفاع عن حقـوق الأقليات. طبعًا هي جزء من حقوق الإنسـان، لكن حقوق الإنسـان هـي أولًا حقوق الإنسـان الفرد ضـد الدولة وضـد المجتمع وضـد الأمة وضد الجماعة.

بعد عام 1945، ولا سـيما في الستينيات وفي السبعينيات، أي في العصر البريجنيفي حدثت ثورة من التواطؤ بيـن دول العالم الثالث ضد العالم الغربي، وصارت حقـوق الإنسـان الفرد ملغاة، وسـاد موقف يقـول: إياكـم أن تتدخلوا في الشـؤون الداخليـة لهذه الدولة أو تلـك. هنا أود أن أتحـدث عن معنى عدم التدخـل. إذا اضطهد فـلان من الناس في البلـد الفلاني في أفريقيا أو في آسـيا، فممنـوع على فرنسـا وألمانيـا وكنـدا وأميركا والسـويد مثـلًا أن يتدخلـوا. هل نريدهـم أن يتدخلوا؟ بصفتنا عربًا تقدميين إذا اضطهـد عندنا فرد بتهمة المروق أو الخيانـة لأنـه مخالف للتقاليد وللأعـراف أو مخالف للثـورة ... ثم في اليوم الثانـي يُقتل، وبعـد يومين يُقتل آخـر بالتهمة نفسـها، هنا يمكـن أن يُقتل مئة ثم ألف ثـم مليون، ثـم تُباد زمر وجماعـات وأحزاب عـن بكرة أبيهـا. لماذا؟ لأن الذي يبـدأ بإبادة فرد من الناس مستعد أن يبيـد مليون فرد مـن الناس بالحجج نفسـها. وبلغنـي أن في باريس جمعيـة عربية لحقوق الإنسـان تدافع عن حقوق الإنسـان في الوطن العربي. وكان قد قُتل يهودي في بيـروت، فطلب من رئيس الجمعيـة المذكورة أن يشـجب قتل هذا اليهـودي، لكنه رفض. واللجنة اسـمها

«لجنة حقوق الإنسان في الوطن العربي». طيب، يا أخي ليكن اسم هذه اللجنة «لجنة حقوق الإنسان ما عدا اليهود». أو قل «حقوق العربي في الوطن العربي».

ثمة ملاحظة إضافية عن مفهوم الحق ومفهوم الواجب. الحق غير الواجب. في أي دستور تجد الحقوق والواجبات. وفي «الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان في العصر الجماهيري» ورد ما يلي: «العمل حق وواجب على كل إنسان». يا أخي من فضلكم اتركوا الواجب وتمسكوا بالحق. شبعنا واجبات. الواجبات ألغت الحقوق. العمل حق لكل إنسان وليس واجبًا. إذا وُجِد مَن لا يريد العمل ويريد أن يعيش على نفقة أخيه مثلًا أو أصحابه، أو كان يريد تأليف قصائد مدح ويتلقى 500 دولار مثلًا، فهذا شأنه. من حَق هذا الشخص ألا يعمل وأن يعيش على نفقة الغير، وهذا الغير من حقه ألا يمنحه أي قرش، أو أن يمنحه ما يريد.

الإيمان حق للإنسان الفرد والكفر كذلك. هذا هو المفهوم الحقوقي. لكن مفهوم الواجب يُلغي فكرة الحق، ويحول الواجب إرغامًا. والإجبار المادي يُسقط الواجب الأخلاقي. إذا كانت العصا فوق رأسي فأنا في هذه الحال أقول بعمل الخير لأن العصا تفرض عليّ أن أعمل الخير. هنا يُلغى الضمير الشخصي. لذلك ما عاد لدينا حق أخلاقي، أو حق حقوقي، وما عاد عندنا واجب أو التزام. بل بات لدينا إجبار إلزامي بالعصا ثم ندّعي الطيبة والرحمة. أنا أعتقد أن المجتمع الأميركي والمجتمع الفرنسي أكثر رحمة من مجتمعنا. نحن حتى اليوم لم ندرك ما حدث في عام 1968 في فرنسا حتى قامت حركة أيار/ مايو، وقامت القيامة 15 يومًا ضد ديغول وضد النظام البرجوازي، وحصلت بلبلة، وتكلمنا على الطرف الصهيوني في هذه الثورة. والمؤكد أن الصهيونية أدت دورًا في العنف ضد ديغول. لكننا، مع هذا لم نرَ أمرًا مهمًا وهو أن أي قتيل لم يسقط في هذه الثورة. البشر يختلفون، وخلافاتهم تكون في كثير من الحالات جذرية وعميقة، لكنهم يتفقون ويجدون تسوية من دون قتلى. أما نحن فنسترخص دم الإنسان وحياة الإنسان باسم الأمة أحيانًا، أو باسم الكادحين أحيانًا أخرى.

في قضية سلمان رشدي مثلًا وكتابه **الآيات الشيطانية**، صرح كبير حاخامات إنكلترا أن سلمان رشدي والإمام الخميني كلاهما أساء إلى الله. لفتني هذا التصريح، ولفتني أن الفصل بين حق سلمان رشدي في أن يقول ما يشاء ومضمون ما كتبه، وهذا هو موقفي من دون أن أقرأ كتاب سلمان رشدي، وأنا لا أدفع 5 ليرات لشراء هذا الكتاب، ولا وقت لدي لأقرأ هذا الأدب السوريالي. لكن بلا أدنى ريب ومن غير قراءة كتاب **الآيات الشيطانية** أشجب مضمون الكتاب كله. وهنا أترك موضوع سلمان رشدي جانبًا لأتحدث عن السهروردي قبل ألف سنة. يمكن أن أكون ضد أفكار السهروردي، لكن قبل أي أمر آخر يجب أن أؤيد حق السهروردي في الحياة وفي التفكير وفي نشر أفكاره وعدم جواز قتله وعدم جواز محاكمته، ولا تجوز محاكمة أي كاتب عما يكتب، وليرد عليه مَن يرغب في الرد. هنا أريد أن أوضح أن الدين والشغل هما اللذان انتشلا الإنسان الأول البدائي من بربريته وهمجيته ومن حيوانيته المفترسة، وهذا الانتشال استغرق آلاف السنين. والدين أدى هذا الدور بالنواهي والمحرّمات مثل: لا تقتل! أو «من قَتل نفسًا فكأنما قتل الناس جميعًا».

منذ عشرين سنة، صدر ألبوم صور في فرنسا عن التعذيب في التاريخ، الإمبراطورية الصينية، المغول، روسيا، الهنود، العرب، القرون الوسطى، فرنسا، ألمانيا، هتلر... إلخ. وهذا جزء مرعب، وموجود في الحضارات البشرية كلها، وأتذكر أن قصب السبق كان لإمبراطورية الصين التي تفننت جدًا جدًا في التعذيب. وجميعنا يتذكر التعذيب الصيني بنقطة الماء.

آتي إلى موضوع الجسد. هناك ارتباط بين الحرية والجسد. والخير والشر مربوطان بالنفس، وهذا يعني أن الجسد وحده لا يمكن أن يكون شرًا. أنا قادم من باريس وألعاب الشتاء تجري في كندا. أناس قالوا لي إن الشعوب المتحضرة هي شعوب الثلج مثل كندا وأوروبا والولايات المتحدة. فألعاب الرجال والنساء التي نراها على شاشة التلفزيون أمر مذهل؛ هذا التحكم بالجسد وهذه الحرية للجسد، وهذا العقل المتحكم بالجسد، وقدرات الجسد هذه كلها جزء مهم من التقدم البشري.

كنت أتكلم على مفهوم الصيانة، وتكلمنا على صيانة البيت. والصيانة بالفرنسية تعني الإعانة والإطعام والإنفاق. أما نحن العرب نؤمن بالصون بمعنى أن المرأة جسد يجب أن تصونه لأنه مصدر شر وشبق. الجسد في بلاد غيرنا يصان بالرياضة والمشي السريع، وهذا شيء رائع.

أما عن الأسس اللاهوتية والفلسفية لفكرة التقدم فلي ملاحظة أولى: عمليًا فكرة التقدم لم يتطرق إليها الفكر العربي. والفكر السياسي العربي استغنى عن فكرة التقدم وتمسك بفكرة الثورة. في كتاب ستالين المادية الجدلية والمادية التاريخية ترد فكرة التقدم التي هي ترجمة حرفية لكلمة (Progrés). وهذه الكلمة تختلف عن مصطلح (Développement) التي تعني بالعربية النمو والتطور والتقدم. لكن العربية اختارت أن تقول «التطور» فحسب، وتراءى للقارئ العربي أن التطور هو تطور تقدمي وتصاعدي وتطور ارتقائي حتمي. وهذا كله مغلوط. «التقدم» مرادفة لكلمة (Avance)، أي السير إلى الأمام. ونستطيع أن نقول إن كلمة التقدم مشحونة إيجابًا، ويقصد بها التقدم نحو الأحسن. أما كلمة «تطور» العربية فتعني الانتقال من طور إلى طور وليس أكثر. وقد يكون الطور الثاني أسوأ من الطور الأول.

الأسس اللاهوتية لفكرة التقدم هي كما يلي: إن الأساس الرئيس لها هو فكرة الخلق الإلهي التي هي صعود من العدم إلى التكوين، أو صعود من العدم إلى الوجود. وفي سفر التكوين في التوراة نجد أن الله كان مع كل عملية خلق يستحسن ما خلق. وحين خلق آدم من طين، قال: هذا حسن جدًا، وهذا يعني أن العالم الأرضي نال الاستحسان ومُنح صفة إيجابية، ثم تأتي سقطة آدم وطرده من الجنة، وهنا بداية المأساة.

إن عقيدة الخلق التوراتية والإسلامية والمسيحية تتنافى والحلولية بتأكيدها الإنسان ووجود عالم مدني من خلق الإنسان. عندما ألغى العالم المدني يصبح العالم هو نفسه الطبيعة والطبيعة هي العالم. وإذا قلت إن الله هو خالق العالم سأقيم تماثلًا بين الله والعالم وأروّج مرددًا: سبحان الله، سبحان الله، سبحان الله أمام غروب الشمس وأمام النمل وانضباط النمل، أو أمام خيول تتماوج في

البراري وتشرب من الأنهار والجداول. ومن باب المقارنة أتذكر فيلمًا وثائقيًا إسبانيًا فيه قطيع من الغزلان يركض أمام ذئب يلاحقه. وفي أحد المشاهد ينقض الذئب على أحد الغزلان ويفترسه قطعة قطعة. طيب! في هذه الحال هل نقول سبحان الخالق؟

نعود إلى الإنسان. الفكرة الآدمية هي أن التاريخ مأساة وتقدم معًا. آدم هو رجل المأساة، وهو أيضًا خليفة الله في الأرض ليستعمر الأرض ويعمّرها. التاريخ له وجهان: التاريخ المليء بالانتكاسات والركود، والتاريخ باعتباره تقدمًا. لكن هذا التقدم كانت له وجوه قبيحة ومأساوية وفظيعة. وأنا أعتقد أن العلم التاريخي ينسجم مع الموقف التوراتي والقرآني والموقف المسيحي أيضًا. القديس أوغسطين كان أول من طعن في فكرة الزمان النوراني. والتصورات الشرقية للزمان والتاريخ هي تصورات دورانية. أما التصورات اليونانية للتاريخ فليس فيها تقدم وارتقاء وصعود. عندما يكون التصور دورانيًا فحسب، أي بلا تقدم، عندئذ سيكون أقرب إلى التصور الانحداري. والتصور الانحداري يتجسّد في التطور الشخصي، أي البيولوجي: تكوين وولادة وشباب وكهولة وشيخوخة ثم موت. والطبيعة من حولنا تقدم لنا أمثلة للدورات هذه.

طبعًا تاريخ الجنس البشري هو غير تاريخ الطبيعة. الخلق المتصل قوة تعاكس الانحدار، ويخالف الدوران، وفكرة الخلق تؤكد مبدءًا خارجيًا هو الله الذي هو في النتيجة مبدأ تنظيم ضد الفوضى، ويقف ضد المبدأ الثاني في علم التيرتوديناميك (الموت الحراري). لكن عندما أتناول الشعوب والأقوام والحضارات والمدن والعواصم أستطيع دائمًا أن أسقط تحت فكرة الانحدار. وأقول إن هذا الشيء كان موجودًا ثم باد، ويمكن أن أبكي على الأطلال. وهذا الشيء الذي أبكي عليه كان قد نشأ وتكوّن، ثم انحدر في ما بعد. ومثال ذلك بابل التي صارت قرية صغيرة، وانقرض البابليون، بعدما كانت بابل في زمن حمورابي إمبراطورية. كذلك موت تدمر، فهو «باراديغم» (Paradigm) كبير من طراز عالمي. إن انحدار تدمر والبكاء الفلسفي على أطلالها نجدهما عند الرحالة الفيلسوف فولني في القرن الثامن عشر. إذًا البكاء على الأطلال

ليس مهمة امرىء القيس وحده بل إنها مهمة الفكر ومصائر الإنسان والفلسفة وفلسفة التاريخ أيضًا. «باراديغم» تعني أن بابل قد تكون ألمانيا اليوم. ألمانيا الصناعية والأمطار الحمضية وموت الغابة. يمكن أن تنحدر ألمانيا وتنقرض.

قلت إن التصور اليوناني للتاريخ هو تصور دوراني من دون تقدم. هيراقليط دوراني وانحداري. أفلاطون نستطيع أن نعتمد عليه حين نتكلم على الانحدارية، ولأفلاطون عبارة تقول إن المعرفة تذّكر، أي إن التقدم هو الانحدار. فالله خلق الكائنات، والكائنات تتغير وتتشوّه وتخرب.

وأوغسطين أقام فكرة الزمن الخطي، فقال: يوجد بعد ويوجد قبل. والبعد غير القبل، وغدًا غير البارحة، وبعد مئة سنة غير اليوم وغير ما قبل مئة سنة.

التغير ليس كفرًا، ومن حق البشرية، ومن واجبها أن تسعى إلى التقدم والارتقاء والنمو. أنا قرأت حوار محمد عابد الجابري مع محيي الدين صبحي في مجلة **الوحدة** (1987) الذي يتحدث فيه عن كتاب إيف لاكوست عن ابن خلدون، وكيف قرر أن يؤلف كتابًا عن ابن خلدون. عنوان كتاب إيف لاكوست هو **ابن خلدون: مولد علم التاريخ وإشكالية العالم الثالث**. يقول إيف لاكوست إننا تكلمنا على الاستعمار الغربي باعتباره معوِّقًا، لكن يجب أن نعرف حالة البلدان التي استُعمرت هل كان تاريخها دورانيًا وعجزت عن الخروج من الدورة؟ ابن خلدون شخّص هذا الدوران. عندي كتاب سوفياتي عنوانه **معجم الأخلاق** (مترجم إلى العربية، وصادر عن دار التقدم) في الصفحة التي يرد فيها اسم أوغسطين، هناك كلام تافه ومضحك. وأريد هنا أن أحيي الكاتب اللبناني علي زيعور الذي كتب دراسة جيدة عن أوغسطين. وتكمن أهمية أوغسطين في أنه ضرب الزمن الدوراني وقال بتقدم خلاصي، أي إن الخلاص ليس مجرد نجاة للأفراد، وليس الثورة التي تقلب الدنيا وتطبق السماء على الأرض وتحول الأرض إلى سماء وإلى جنة وفردوس. لا، الخلاص للبشرية كلها، وهو تقدم ارتقائي صاعد ومتدرج عبر المآسي. إن تاريخ أوروبا الغربية في زمن أوغسطين كان ينحدر بسرعة. إيطاليا وفرنسا انهارتا تحت غزو البرابرة الجرمان. وإسبانيا انهارت ودخلت لاحقًا في حظيرة العرب المسلمين. وألمانيا وهولندا

والسـويد وبولونيا والمجر وروسـيا كانت لا تزال في الزمـن البدائي والبربري. بعد أوغسـطين انطلقت أوروبا مما يشـبه الصفر. ثم ما لبثـت أن ظهرت أوروبا المسيحية، وما عادت أوروبا هي أثينا وروما، أو أوروبا المتوسط ذات الارتباط الدائم بسـورية ومصـر وتونس وليبيا. أوروبا التي نزحت نحو الشـمال، ستقيم عالمًـا جديدًا يضـاف على عالم الصيـن والهند ومصـر والعراق؛ عالم شـمالي بارد فيه ثلج وغابات ومسـتنقعات، وهـذا العالم راح يتحول إلـى أرياف وقرى ومـدن، وإلى جامعات وسـكان يتزايدون قرنًـا بعد قرن. وهكـذا ظهرت أوروبا الكاثوليكية وأوروبا الأرثوذكسية.

أود أن أذكر أن النشـيد الرئيس للكنيسة اللاتينية البربرية وللشعوب الغربية البربرية كانت بدايته تقول: الله دائمًا أكبر (ديوس سـيمبر مايور). ماذا يعني هذا النشـيد وعبارة «دائمًا»؟ الأوروبيون قالوا: نحن الآن في القرن التاسـع ميلادي، وقـد حققنا نصـرًا كبيرًا حيـن جففنا هذا المسـتنقع الصغيـر وبنينا عشـرين بيتًا، وصار عندنـا بعض الزرع ولدينـا ضيعة. وهذا مشـروع كبير أنجزنـاه، لكن الله دائمًا أكبر. إذًا ثمة عمل ينتظرنا في المسـتقبل لنقوم به غدًا، التاريخ لم ينته. هنا يحضرني الأب تيار دوشـاردان، وهو اليسوعي المخالف الذي تبيّن أن له أتباعًا في المجمع الفاتيكاني الثاني، وكان ينادي بتوحيد فكرة الله المسيحية مع فكرة الله الماركسية، أي إله التقدم، ويسـميه «الله الذي فوق والله الذي في الأمام». التاريخ يرتبط بالإنسـان ومقولة التقدم ترتبط بالإنسان، ولا أستطيع التكلم على التقـدم مـن دون التكلم على الإنسـان. ويوجد أسـاس للتقدميـة والتاريخية هو قابلية الإنسـان للتحسـن، وفكرة قابلية الإنسان للتحسـن تأكيد مكرر ومعاد في تاريخ الفكر الأوروبي، عند أنغلز وعند جان جاك روسـو وعند توماس مور في الشيوعية اليوتوبية، مع أن كبار رجال الشـيوعية اليوتوبية حمقى ولا يعرفون أن الإنسـان الأول كان همجيًا وبربريًا، وكانـوا يقولون إن البشـر الأوائل كانوا في فـردوس. لا، لـم يكونوا في فـردوس. التاريخ سـلّم صاعد، وهنا المشـكلة مع تيار دوشـاردان وغيـره. إذا كان التاريخ صاعدًا فهناك في البداية السـقوط. لكن هذا السـقوط هو شرط للصعود الثاني، وهذا السقوط سـيلازمنا بعقيدة الخطيئة الأصليـة، أي بعقيـدة وجود الشـر في النفـس الإنسـانية. النفس أمّارة بالسـوء،

وخطيئـة آدم لا تخص آدم وحـده، بل كل واحد فينا، ونحـن معرضون للخطيئة يوميًا. وهنا مقولة الجهاد الأكبر وقابلية الإنسان للتحسن.

هناك قيمة لفكرة التقدم اللامتناهي التي قال بها الكاردينال نيقولا دي كوزا في أواسـط القرن الخامس عشـر ميلادي، أي فـي نهاية العصر الوسـيط وبداية العصر الحديث، وهو كاردينال ودبلوماسـي في الكنيسـة الرومانيـة الكاثوليكية فـي زمـن محمـد الفاتـح واحتـلال القسـطنطينية، وفي زمـن المسـاجلات بين الإسـلام والمسـيحية وبين الأرثوذكسـية والكاثوليكيـة. ونيقـولا دي كوزا كان مـن كبار رجـال التصـوف فـي التاريخ وكبـار رجـال الباطنيـة بالمعنـى الجيد. وكلمة الباطنية لا يجـوز تحقيرها بتاتًا، وليتنا ندرس تاريـخ الباطنية. وأنا أتكلم علـى الباطنية وهي عكـس الظاهرية. والكاردينـال نيقولا دي كـوزا عالم باللغة العربيـة واللغـة العبرية والرياضيـات، وهو أول من قـال بوحدة الدائـرة والخط المستقيم، أو وحدة الإنحنائية والاستقامة، وهو صاحب مقولة التقدم اللامحدد واللامتناهـي. إن وحدة الدائـرة والخط المسـتقيم تحيلنا إلى العجلة السـومرية من جهـة وإلى الصناعـة الحديثة الميكانيكية مـن جهة ثانيـة، وتحيلنا إلى كارل ماركس وإلى دورة رأس المال مع نمو المـال، بمعنى أن نظرية ماركس ونظرية هيغل هما نظريتان في التقدم الدوراني الذي يشـبه الخط الحلزوني. ولا ننسـى أن الحلزونية أقرب إلى الانحنائية، وهذا كله لاهوتي وفلسفي.

إن فكـرة التقدم تتضمن التغييـر، وليس كل تغير تقدمًا، لكـن فكرة التطور تتضمـن فكرة التغير. ليس كل تغيـر تقدمًا، لكن كل تقدم هـو تغير إجباري، إلا إذا كان التقـدم مجرد نمو كمي. التغير يكون بالشـيء وهويتـه. وأكرر: لا يوجد تغير إذا لـم يوجد التغايـر أي الاختلاف. إذا كانـت جميع العناصر متشـابهة لا يمكن أن تتغير. وأكبر شارح لذلك هو داروين الذي يقول: لولا اختلاف الأفراد في النوع الواحد أو في العـرق الواحد أو في الفصيلة الواحدة، لما أمكن تصور قانون الاصطفاء الطبيعي. والاصطفاء الطبيعي يحقق التطور.

14 - اللغة

• **لنتحدث عن الفكر القومي واللغة العربية.**

- موضوع اللغة العربية يدرج، في العادة، تحت لواء القومية العربية، وتحت لواء الوحدة العربية وتحت لواء الأصل العربي. لكن، في المقابل، يوجد نقد للغة العربية. وحين أريد أن أنقد اللغة العربية يجب أن أحدد ماذا أنقد، وماذا أقصد باللغة التي أنقدها. إذا كان العرب يقولون طاولة مثلًا والفرنسيون يقولون «تابل» فهذا الأمر لا يغير أي شيء في اللغة العربية. هناك مستوى حيادي وجوهري، واللغة مهما كان شأنها في التفكير، فهي ليست منبع الأفكار. الواقع هو منبع الأفكار، واللغة أداة للتفكير ووسيلة للفكر، وهي مادة بناء الفكر كما يقول كارل ماركس. واللغة هي واقعية الفكر المباشر، أي إن فكرك المباشر هو كلامك. اللغة إذًا وسيلة للتفكير، وهي أدوات وألفاظ وبنى عقلية، ووسيلة للتواصل بين الناس ووسيلة لقيام اجتماع بشري، وبالتالي فهي وسيلة من وسائل إنتاج الوجود. في العلم المعاصر لدينا الألسنية ولدينا مبدأ فرديناند دي سوسير أي مبدأ تعسف اللغة، ويقصد به أن العلاقة بين الدال والمدلول والعلاقة بين الكلمة والشيء والعلاقة بين اللفظ والفكرة علاقة اصطلاحية أو اتفاقية ولا يوجد ارتباط عضوي بين الاثنين. والبرهان عن ذلك، أن الفرنسيين يقولون «سور» والإنكليز يقولون «سيسْتر» والعرب يقولون «أخت»، والصينيون يقولون غير ذلك. وهي كلمات متباعدة ومختلفة جدًا، ومع ذلك فالمدلول واحد. ولو كانت ثمة علاقة عضوية بين اللفظ والمعنى فلن يكون هناك مسافة واختلاف واسع بين «سور» وما يعادلها عند الصينيين أو العرب.

إن قسمًا كبيرًا من العرب يعتقد بأن اللغة العربية بنت الطبيعة أو بنت الله والطبيعة، ويمكن أن يستشهد أحدهم بالأصوات ليقول إن نقيق الضفادع من الصوت نق. لكن الفرنسيين يقولون «كُواسمون» (Coassement)، فأيهما أقرب إلى الصوت الطبيعي للضفدع؟ لفظ «كوا» أم «نق»؟ ولماذا نتصور أن النقيق هو الأقرب؟ أمر بدهي أن يكون لكثير من الكلمات أصل طبيعي، لكن حتى هذه الكلمات تبتعد عن أصلها. ثم إن الفكر يحوّل الألفاظ إلى معانٍ وهذا هو «اللوغوس». أتساءل، ما أصل كلمة حرية؟ بالإنكليزية نقول «فريدَم» (Freedom)، وبالألمانية «فراي» الكلمة قريبة من «فر»، أي من صوت رفرفة أجنحة العصفور، ونقول عن الطائر حر. فهل يبقى ذهننا تحت سلطة هذا الأصل وهذا الإيحاء الحسي؟ ألم يحن الأوان كي ندرس الحرية باعتبارها مفهومًا؟ علي فهمي خشيم من ليبيا كان يتدخل في الندوات كلها التي اشتركت فيها ليعرض بعض آرائه في اللغة. وفي إحدى المرات أهدى إليّ كتابه رحلة **الكلمات** وفيه 200 كلمة مقارنة بين العربية والإنكليزية. أحيانًا يبدو كأنه يعتقد أن اللغة العربية هي لغة آدم، وهي أصل اللغات كلها. وأحيانًا يبدو كأنه يؤمن بأن العربية أصل الإنكليزية، وانتهى إلى تأكيد أن شكسبير هو الشيخ زبير. ضحكت كثيرًا وقلت له: نحن في لبنان وسورية نقول الشيخ إسبر، لكن على سبيل النكتة، وأنت تؤمن بأن شكسبير هو الشيخ زبير؟ وقيل لي إن معمر القذافي يتبنّى هذا القول العجيب. وأنا أقول إن شكسبير حتى لو وُلد في القاهرة أو مكة أو في طرابلس الغرب، فإنكلترا هي التي أنجبته وليس العرب. محيطه إنكليزي وتربيته إنكليزية وأبوه وجده إنكليزيان، لكن علي فهمي خشيم يرفض هذا الكلام لأن لديه مقولة الأصل، أي إننا إذا برهنا أن شكسبير ينتسب إلى شخص عربي منذ 1000 سنة فسيكون دائمًا عربيًا. وأريد أن أقول إن لفكرة الأصل والأصالة شأنًا كبيرًا في خراب كثير من المفكرين والمثقفين. عنوان كتاب كانط **أصل المنظومة الشمسية**، وعنوان كتاب داروين **أصل الأنواع**، وفي الحالات كلها هذا يعني أن الأنواع غير أصلها، والمنظومة الشمسية غير أصلها. وبحسب كانط ولابلاز ونظريتهما في الفلك، فإن أصل المنظومة الشمسية كتلة سديمية، غيمة، كتلة غاز، وبالدوران بحسب مبادئ نيوتن والميكانيك تكوّنت

الشـمس وانفصلت أجزاء منها وتكوّنت الكواكب التي تدور حول الشمس. أما علي فهمي خشـيم وغيره فهم يشـدّوننا نحو الأصل، أي إلى الغيمة السـديمية. والأصل والأصالة مرادفتان لفكرة الصحيـح ضد الزائف. وإذا فتحت القاموس العربي سـتجد أن أصل وأصالة مشحونتان باسـتعمالات إيجابية عدا لفظ واحد ولطيف جدًا؛ يقال أَصِل الماء، أي أسـن. وعلي فهمي خشـيم الذي يعتبر نفسه اختصاصيًا بعلم اللغة والألسـنية لا يكلمنا إلا عن الكلمات. فكيف أن شـخصًا بهذا الاختصاص يتجاهل موضوع البنية؟ علي فهمي خشيم أمضى عشرين سنة مـع اللغة ويريـد أن يثبت أن اللهجـات البربرية أصلها عربي. فهو يسـرد خمس كلمات ويتجاهل موضوع البنية كلـه. لا بد من أن نتحدث عن البنية، هل توجد في البربرية جملة اسـمية وجملة فعلية؟ هل يوجد فيها المثنى والمفرد والجمع أم لا؟ هـذا النوع من الأسـئلة هـي الأسـئلة الأولى في علـم الألسـنية، قبل أن ننتقل إلـى المفردات الأسـاس الأكثر تواتـرًا مثل أب وأم وشـمس وأخ وأخت وشـرب وأكل وهواء ... إلخ، ونقارن بعضها ببعـض. والاهتمام بالبنية مهم في درء المشـابهات السـطحية. وعلي فهمي خشـيم ألـف كتابًا يبرهن فيـه أن اللغة الفرعونية هي لغة عربية. إنه يسـميها «اللغة الفرعونية»، أي باسـم الملك وليس باسـم الشـعب، لأنه لو سـمّاها «اللغة المصرية» سـيعتقدون أنها اللغة المصرية اليوم. فهل درس خشيم اللغة المصرية القديمة؟ هل درس اللغة البربرية؟ في أي حال، أريد أن أروي حادثة جرت لي مع باحث يمني في الألسنية شارك معنا في نـدوة «كتابة التاريخ العربي» في مدينة الجنزور الليبية. سـألته: ما رأيك في علم الألسـنية وتصنيف اللغات؟ فقال لـي: هذا علم اخترعه الغربيـون ضد العروبة. دهشـت، ثم فكـرت بآلاف العلمـاء منذ نحو 300 سـنة في روسـيا والدانمارك وفرنسـا وأميـركا الذين درسـوا لغات سـيبيريا والقفقـاس والهنـود الحمر، هل كانوا مشغولين بمحاربة العروبة؟ بطرس الأكبر حين استقدم بالاس الدانماركي وجعله يرئس مشروع قاموس اللغات الذي رصد 230 لغة من لغات إمبراطورية روسيا ولغات أوروبا وأميركا وآسيا، وقدّموا وصفًا لهذه اللغات وقواعدها، هل كانوا يفكرون في محاربة العروبة؟ هذا يقودني إلى نقطة بسيطة وهي أن تصنيف اللغات يتفق عليه 95 في المئة من علماء الألسـنية في العالم. وإذا قارنا ألسـنية

القرن التاسع عشر وألسنية القرن العشرين يظهر أن تصنيف اللغات هو الأمر الأكثر ثباتًا، أي إن ما يقوله القرن العشرون في ميدان تصنيف اللغات يتفق مع جدول تصنيف اللغات الذي ظهر في القرن التاسع عشر، ولو أن جدول القرن العشرين أوسع وأكمل وأدق. وجدول تصنيف اللغات يقدم لنا فورًا درجة القرابة بين أي لغة وأخرى، ومن بينها اللغة العربية. وبحسب تصنيف لويس هلمسليف (Louis Hjelmslev) يوجد 4000 لغة في الكرة الأرضية، موزعة على ست عائلات: العائلة الأولى الهندو - أوروبية، ونصف البشرية يتكلم اللغات الهندو - أوروبية وهي السائدة في الهند وإيران وكردستان وأرمينيا ولغات أوروبا كلها ما عدا المجرية والفنلندية والباسك، أما الجرمانية واللاتينية فلغات هندو - أوروبية. أكثر هذه اللغات انتشارًا هي الإنكليزية، ومئات الملايين من البشر يتكلمونها في إنكلترا والولايات المتحدة وكندا وجنوب أفريقيا والهند وأستراليا ونيوزيلاندا والملايين حول العالم. العائلة الثانية هي العائلة السامية - الحامية. والعائلة الثالثة هي عائلة البانتو، أي لغات أفريقيا. والعائلة الرابعة هي الأورالية التي تنسب إليها المجرية والفنلندية وبعض لغات روسيا. ثم العائلة الألطائية التركية، وبعض الجداول تدمج الأورالية مع الألطائية في عائلة واحدة. والعائلة السادسة هي الصينية الأوسترية، وأهمها الصينية التي يتكلمها أكثر من مليار إنسان وعدد لا بأس به من سكان المحيط الهادئ. هذه هي العائلات اللغوية الست، يضاف إليها بضع مئات من اللغات التي لم يكن من الممكن تجميعها أو تصنيفها. وجرى اكتشاف عائلة عائلات، أي جمع معظم هذه العائلات أي الهندو - أوروبية والسامية والحامية والبانتو والأورالية في عائلة اسمها «النوستراتوم» وتعني باللاتينية «لغاتنا»، ويقصد بها اللغات المتداولة في الرقعة الممتدة بين الهند وإنكلترا وفنلندا وروسيا إلى البانتو، مقابل اللغة الصينية الأوسترية التي هي خارج «النوستراتوم».

إن 12 في المئة من اللغات لم يكن في الإمكان تصنيفها مثل اليابانية، فهي ليس لها أخ ولا ابن عم ولا ابن ابن عم، بل إنها لغة قائمة بذاتها، وليس لها علاقة بالصينية مع إن اليابانيين أخذوا الأبجدية الصينية. والأساس الذي بني عليه هذا التصنيف هو البنية ثم الكلمات الشائعة المتواترة والأقدم مثل

أنـا، أنت، أب، أم، أخ، أخت، أكل، شـرب، شـمس، أرض، هـواء. والمهم هنا هو البنية. وهذا الأمر يدرأ المشـابهات السـطحية. فإذا اكتشـفنا أن في الروسـية كلمة تشبه كلمة عربية فلا يقال إن ثمة وحدة حال بين اللغتين، فالمهم هو البنية والقواعد. وهناك، على سـبيل المثال، اللغة الألبانية التـي تعتبر لغة قائمة بذاتها في إطـار عائلة اللغات الهنـدو - أوروبية. فإذا أخذنا عشـرة آلاف كلمة ألبانية، هـي الأكثر شـيوعًا، وجدنـا أن مـا لا يقل عـن 600 كلمـة فقط ألبانيـة الأصل والباقي من أصل يوناني أو لاتيني أو سـلافي أو تركي، ومع ذلك اللغة الألبانية لغـة قائمة بذاتهـا لأن البنيـة مختلفـة، وأن كل كلمة تركيـة أو يونانيـة أو لاتينية دخلت في الألبانية تحولت إلى كلمة ألبانية. وعلى هذا القياس إذا دخلت كلمة ما من السـريانية أو من الفارسـية إلـى العربية نقـول إنها فارسـية الأصل، لكنها أصبحـت عربيـة الهوية. كلمة «فـردوس» مثلًا فارسـية الأصـل، الآن هي عربية الهوية. كلمة «برادي» فرنسية لكن أصلها فارسي... وهكذا.

في شأن العائلة اللغوية السامية - الحامية، فهي تنقسم إلى قسمين: السامية والحاميـة، والحامية تضـم اللغة المصريـة القديمة بأشـكالها الثلاثـة المتعاقبة، المصرية القديمة، ثم المصرية الديموطية الشـعبية، ثم القبطية، والشـكل الثالث اندثر في القرن الثالث عشـر لمصلحة اللغة العربية، أي إن أقباط مصر استعربوا وتبنّوا اللغة العربية، وبقيت القبطية في الكنيسـة والقداس. ويقول هلمسليف إن الأقباط في القرن الثالث عشـر مـا عادوا يتكلمون القبطيـة، أو المصرية القديمة في شـكلها الحديث، بل انتقل القوم إلى اللغة العربية. واللغـات البربرية تنتمي إلى هذه العائلة، وقسم كبير من سكان البلدان العربية يتكلمها (40 في المئة من المغـرب و25 في المئة من الجزائر و2 في المئة في تونس وليبيا، وهناك قريتان تتكلمان البربرية في مصر علاوة على الطـوارق). الفرع الآخر في اللغة الحامية هو الكوشـية المنتشـرة في إثيوبيا والصومال وإريتريا. اللغات السـامية مقسومة هـي أيضًا إلى اثنتيـن: اللغة العربية الشـمالية التي هي لغتنـا الحالية في مجموع الوطـن العربي علاوة علـى جزيرة مالطـة، واللغة العربية الجنوبيـة التي هي لغة اليمن ومنها الحميرية التي انتشـرت في جبال اليمن في القرون الوسطى، والتي لم يبـقَ منها إلا خمس لغات في إثيوبيا أهمها الأمهرية في الحبشـة. أما اللغات

السامية الشرقية فهي الأكادية والبابلية والأشورية والعمورية والآرامية والكنعانية التي تنقسم إلى الفينيقية والعبرية وصولًا إلى العربية الحديثة وعبرية إسرائيل. إذا أردنا تعريف اللغة العربية بحسب علم الألسنية وليس بحسب علم النحو العربي، فإن اللغة العربية هي اللغة التي يتكلمها أهل دمشق والخرطوم ومكة المكرمة والبصرة والموصل وعدن ومالطة ووهران والرباط وتونس وطرابلس الغرب. وأهل مالطة يتكلمون العربية مثلما يتكلم أهل سورية. هاتان اللهجتان «لسانان» لكن «اللغة» عربية. وربما يسأل سائل: هل نفهم لغة أهل مالطة نحن السوريين؟ وأجيب: إلى أي مدى نفهم نحن السوريين لغة أهل الرباط؟

أنا أحببت فيلم ابن النيل لشكري سرحان وفاتن حمامة الذي شاهدته في عام 1952 لأنه مترجم إلى الفرنسية. وأنا لا أفهم نصف الكلمات في المسرحيات المصرية التي أشاهدها. الآن أريد أن أقول إن القومية واللغة أمران لو كانا شيئًا واحدًا لكانت مالطة جزءًا من جامعة الدول العربية، ولما كان الصومال من الدول العربية. نحن العرب من المحيط إلى الخليج قررنا أن لغتنا القومية هي اللغة العربية، وأهل مالطة قرروا أن لغتهم القومية هي اللغة المالطية. هل اللغة السلوفاكية غير اللغة التشيكية؟ الفارق بين اللغتين التشيكية والسلوفاكية لا يزيد على الفارق بين الحلبية والدمشقية، أو لا يزيد على الفارق بين السورية والمصرية. لغتنا القومية العربية إذًا هي اللغة العربية الشمالية (اللغة القيسية) التي انتشرت وصارت القاسم المشترك اللغوي الكبير لسلسلة من الأقطار في جنوب البحر المتوسط وشرقه والتي من دونها لا نفهم القومية العربية.

لو تساءلنا الآن أي اللغات في العالم هي الأقرب إلى لغتنا، نستطيع أن نجيب بحسب تصنيف الألسنية إن لغة أهل مالطة هي الأقرب إلينا، ثم اللغة الأمهرية، لغة إثيوبيا، واللغات الشبيهة بالأمهرية في إثيوبيا نفسها. ثم (عدا آرامية معلولا) العبرية الحديثة، لغة عدوّنا القومي إسرائيل، وهي اللغة الكنعانية التي كانت اللغة الرئيسة في سورية الغربية قبل 3000 سنة، والتي بعثتها الحركة الصهيونية إلى الحياة بعدما ظلت إلى نحو مئة سنة لا يعرفها إلا الحاخامات،

وكانوا يتكلمون اليدشية التي هي بحسب التصنيف اللغوي لغة جرمانية. ثم تأتي بعد ذلك اللغات البربرية وعدد الناطقين بها غير قليل. فإذا اعتبرت البربر عربًا بسبب اللغة، عندئذ يجب أن اعتبر اليهود الإسرائيليين عربًا أيضًا.

لغة القومية العربية ليست اللغة الفرعونية وليست اللغة العربية التي يتكلم بها علي فهمي خشيم أو غيره، وهي ليست الحميرية أو الأكادية، ولا أي شيء من هذا القبيل. اللغة القومية العربية التي يتكلمها معظم الناس في الوطن العربي من المحيط إلى الخليج هي اللغة العربية الشمالية.

بماذا تتميز اللغات السامية وما هي خصائصها؟ إذا قارنا السامية باللغات الهندو - أوروبية نجد أن في اللغة السامية توجد الجملة الاسمية كما نقول بالعربية الطقس بارد، وكذلك المثنى. الآن أود أن أصل إلى نتيجة مضمونها أن اللغة العربية ليست اللغة السامية المسماة اللغة العربية الفصحى. اللغة العربية المكوِّنة للقومية العربية هي اللغة العربية المعرّفة في علم الألسنية. وهذا ينقلنا إلى موضوع الفصحى والعامية. القول إن اللغة واحدة، أما اللهجات فمختلفة هو قول عليه كثير من التحفظ. أنا أفضل الحديث عن اللغة العربية الأدبية واللغة العربية الشعبية. اللغة العربية الأدبية واحدة، أما اللغة العربية الشعبية فمتعددة. واكتمال اللغة القومية العربية باعتبارها لغة واحدة لأمة واحدة لن تأتي من تعميم الفصحى وإزالة العاميات لأن إزالة العاميات مستحيلة. والعاميات لن تزول. فإذا تطورت العلاقات بين الأقطار العربية فذلك يقرب اللغات الشعبية بعضها من بعض، وربما يحقق نوعًا من الاندماج، ويقرب العامية من الفصحى. وأعتقد أن اللغة العربية الأدبية ستحافظ على بنيتها وعلى قواعد النحو أي على المرفوع والمنصوب والمجرور والمجزوم، وتغيير أواخر الكلمات بحسب موقعها في الإعراب. وبهذا المعنى فإن هوية اللغة العربية باقية. في القرن التاسع عشر حصل تجديد للغة العربية بفضل بطرس البستاني وبفضل الأدب الحديث. لكن منذ نحو خمسين سنة أنا لا أرى أي تقدم. إذا كان هناك أناس يعتقدون أن من الضروري اختراع مصطلح عربي لكل نوع من أنواع الفراشات أو الحشرات فهم مخطئون وواهمون. هناك مليون نوع من الحشرات في

الكـرة الأرضية. المطلوب هـو معرفة المصطلح العالمـي، ولا فائدة في اختراع مصطلحـات عربية. وهناك من يعتقـد أن كثرة الكلمات الأجنبية سـيحطم اللغة العربيـة، وهذا غلط كبير. ومنذ مئة سـنة لـم يحدث تقدم في اللغـة، وما حدث هو اختلاط غير مدروس بين مصطلحات عربية فلسـفية استعملت منذ مئة سنة، ومصطلحات فلسفية أدبية نقلناها من أوروبا في المئة سنة الأخيرة.

سـمعت في حياتـي مـرارًا وتكـرارًا أن العرب يحبـذون الجملـة الفعلية، ومن يكثر من اسـتعمال الجملة الاسـمية فهو يقلد الأسلوب الفرنسي واللاتيني والألماني. بتعبير آخر إن هؤلاء يدّعون أن النحاة العرب أو واضعي الغراماطيق العربـي فضلـوا الجملـة الفعليـة علـى الجملـة الاسـمية. حاولـت التحقق من الموضـوع ووجدت أن هـذا الكلام غلـط. وفي رأيـي أن الجملة الاسـمية هي وحدها التي تتلاءم مع التعبير عن القانون. الجملة الاسـمية هي شـكل القانون: الأرض تدور حول نفسـها وحول الشـمس. من المحال أن أقول: تدور الأرض حول نفسـها وحـول الشـمس. الله نـور السـموات والأرض. أما عبـارة «تمدد الحـرارة المعـادن» فهـي غلـط. «الحـرارة تمـدد المعـادن» و «الحـرارة تمـدد الأجسـام» فهذا هو الشـيء الطبيعي. الهروب من الجملة الاسـمية ضد القانون وضد الفكر. بعض الأشـخاص راجعـوا القرآن وقالوا إن أقـوى الجمل القرآنية هي الجمل الاسمية لا الجمل الفعلية.

فـي نـدوة «العقلانيـة العربيـة: واقع وآفـاق» أعلـن محيي الديـن صبحي اكتشـافه أن ظاهـرة اللغـة العربيـة والفصحـى موجـودة فـي الإنكليزيـة أيضًـا، وهـو عندما كان فـي إنكلترا فوجـئ أنه لا يفهم مـا يقوله الإنكليـز، لأنهم كانوا يتكلمـون العامية وليس لغة شكسـبير. وأسـمح لنفسـي بالقول: لـو كان محيي الدين صبحـي يعـرف الإنكليزية ما يعـادل نصف ما يعـرف من العربيـة ما كان ذكـر هذا الرأي. هناك لغة أدبية ولغة عامية والمسـافة بيـن الاثنتين عند الإنكليز أقـل من 10 مرات من المسـافة بين الاثنتين عند العرب. أما الشـخص الذي لا يستطع أن يكتب رسالة صحيحة باللغة الإنكليزية ثم يقول إنه فوجئ في إنكلترا بكيفية الكلام العامي، فهو لا يعرف الإنكليزية. ثمة مشـكلة بين اللغة الفصحى

واللغة العامية وهي مشكلة كبيرة. اللغة العامية أغنى من الفصحى. والفارق بين العامية والفصحى لدى الفرنسيين صغير، ومع ذلك العامية في فرنسا أغنى من الفصحى. أنا لا أرى أي فائدة، بل أرى ضررًا، من محاربة العامية.

مأخذي على محمد عابد الجابري أنه لم يرَ حيادية اللغة ... اللغة حيادية. ففي مستوى حيادية اللغة يُقال إن الحضارة هي التي أنتجت اللغة. لا، اللغة العربية موجودة قبل الحضارة العربية. لماذا يُقال إذًا إن الحضارة هي التي أنتجت اللغة العربية. لا الحضارة أنتجت اللغة ولا اللغة أنتجت الحضارة. ثمة استقلالية بين الاثنتين. اللغة وسيلة تعبير وهي مادة للفكر. في بحث كتبه محيي الدين صبحي ضد محمد عابد الجابري وجدت أن البحث ضد شخصين أحدهما محمد عابد الجابري والثاني كاتب إسرائيلي هو رافائيل باتاي، صاحب كتاب العقل العربي (*The Arab Mind*). وأشار صبحي إلى أن الجابري وباتاي يلتقيان، أي إنه يتهم الجابري بالصهيونية. أود أن يقول لي أحدهم إن يهوديًا تحدث عن أن اللغة العربية مسؤولة عن تخلف العرب. لا يوجد مستشرق كبير قال ذلك. أرنست رينان قال العكس ومدح اللغة العربية. ولا أعتقد أن هناك من قال إن اللغة العربية بالذات مسؤولة عن تأخر العرب أو مسؤولة عن الاستبداد.

15 - الأمة والمسألة القومية

• كيف تنظر إلى المسألة القومية اليوم قياسًا على ما كانت عليه في الماضي؟

- أول ما اطّلعت عليه في موضوع الأمة والقومية كان نظرية ستالين وتعريفه الأمة ونظريته في المسألة القومية، هذه النظرية التي نُسمّيها النظرية التاريخية للمسألة القومية. اطّلعت على هذه النظرية في أواخر الأربعينيات من القرن العشرين حين قرأت كتاب ستالين **الماركسية والمسألة القومية** الذي نشر في عام 1913. وستالين استعان ببوخارين ليفهم أو ليطّلع على الماركسية النمساوية في هذا الشأن، وبنى ما يُسمى نظرية الماركسيين الروس في المسألة القومية. وكتاب ستالين هذا كان في الأصل مقالة قصيرة بعنوان «المسألة القومية والاشتراكية»، لكنها نالت شهرة كبيرة جدًا تماثل كتابه **المادية الجدلية والمادية التاريخية** الذي صدر بعد ذلك بربع قرن، أي في عام 1937، وتعادل شهرة كتاب **مبادئ اللينينية** أيضًا. من جهة أخرى عاد ستالين في ما بعد ليتدخل في شأن المسألة القومية فأضاف إليها مسألة المستعمرات، ثم جمعت كتاباته في كتاب كبير (300 صفحة) بعنوان **الماركسية والمسألة القومية والمستعمرات**، تُرجم إلى الفرنسية في عام 1950. ومنذ البداية كان همُّ ستالين تبديد الضباب بعد هزيمة ثورة 1905 حين انتشر الضياع واليأس وارتفعت فكرة النضال القومي، أي إن كل أمة وكل جماعة قومية صارت تفكر بنفسها مُهملة القضايا العامة المشتركة. وفي الكتاب يؤيد ستالين التحول الديمقراطي في روسيا وحق الشعوب في تقرير مصيرها. وهذا الكلام لا غبار عليه، ولا سيما أن الفصل الأول يُعرِّف الأمة بأنها جماعة من الناس مستقرة تاريخيًا، وتكوّنت على أساس الاشتراك في اللغة والاقتصاد، علاوة

على التكوين النفسـي المشترك الذي يتجلّى في ثقافة مشتركة. هذا هو تعريف الستالينية الشهير للأمة، وهو التعريف الـذي تعلّمه ملايين النـاس في العالم ولا سيما في البلـدان العربيـة، وهو يقول إن الأمـة هي مقولـة تاريخية لعصر الرأسـمالية الصاعـدة، أي إن الأمـة قبل العصر الرأسـمالي لـم تكـن موجودة. هكذا فهم البعض رأي ستالين. لكن ستالين لم يقل هذا الأمر، بل قال إن الأمة مقولـة تاريخية، والقوميـة هي ظاهرة تكوّنـت في عصر الرأسـمالية الصاعدة، أي إن الحركـة القوميـة، لا الأمة، هي حركـة برجوازية، والنضـال القومي هو نضال الطبقة البرجوازية، الأمر الذي يسـتنتج منه أن الطبقـة العاملة غير مبالية بهـذا النضـال مبدئيًـا، لكنهـا مضطرة إلـى الاهتمـام بالمسـألة القومية خشـية تقسـيم الطبقة العاملة بحسـب قومياتها فيضيـع حزب الطبقـة العاملة الواحد. وهذا ما قاله مكسـيم رودنسـون عن المسـألة القوميـة في روسـيا القائمة على أولويـة التحويل الديمقراطي لروسـيا وعلى حق تقرير المصيـر للأمة. أما حق تقريـر المصير فيضمن حق الانفصـال، فإذا قررت بولندا أو فنلنـدا أو أوكرانيا الانفصال فلها الحق في ذلك. أما من لا يريد الانفصال فالحل عند ستالين هو الاستقلال القومي أو الاستقلال الذاتي.

ثمـة تعديل مهـم لدى سـتالين. ففي كتابـه **الماركسـية والمسـألة القومية** كان يُعرّف الحركة القومية أنها حركة برجوازية للسـيطرة على السـوق القومية ضد المحتل الأجنبي، مثل قولنا إن البرجوازية التشـيكية تقود الأمة التشـيكية ضد سـيطرة النمسـاويين الألمان كي تسيطر البرجوازية التشـيكية على السوق القومية التشـيكية. إذًا الحركة القومية حركة برجوازية، والنضال القومي نضال برجوازي حتى وإن شـارك فيه الفلاحون أو الحرفيـون، فهو في جوهره نضال برجوازيين.

لكن ستالين في عام 1925 رد على الزعيم الشيوعي اليوغسلافي سميتش في موضوع المسـألة القومية في يوغسلافيا. وفي يوغسـلافيا، كما هو معروف، صرب وكروات وأتراك ... وغير ذلك، وكانت مملكة يوغسلافيا الكبرى تحت حكم الصرب إلى حد كبير. ويبدو أن سـميتش كرر كلمات ستالين القديمة عن

أن الصـراع القومي هـو صراع بين طبقـات برجوازيـة، والحركـة القومية حركة برجوازية. ستالين قال هذا الكلام قبل الحرب العالمية وقبل ثورة أكتوبر 1917، أما بعد الحـرب العالمية وبعد ثورة أكتوبر فتغير الأمر، والحركة القومية صارت من حيث الأسـاس حركة عمالية فلاحية، وصار النضال القومي نضال كادحين. سـتالين تحدث عـن هذا الموضـوع ليس في مناسـبة آسـيوية أو أفريقية، بل في مناسبة يوغسلافية، ويوغسـلافيا بلد أوروبي. واكتشفنا في أواخر الخمسينيات، حين ترجمـت مجموعة لينين عـن حركة التحـرر الوطني في الشـرق، أن لينين سـبق له قبل الحرب العالمية الأولى أن تكلم على آسـيا والبلقان وعلى انفصال النرويج عن السـويد، وتكلم علـى النضال القومي الإيرلنـدي. في حديث لينين عـن إيرلندا قال إن قسـمًا كبيـرًا من العمـال في إيرلنـدا منخرطون فـي الحركة القومية. المسـألة القومية عنـد لينين هي جـزء حقيقي وثمين مـن الديمقراطية، وحركة تاريخية طبيعية لشعوب تطمح إلى الاستقلال.

كتـب لينيـن قبيـل ثـورة شـباط/ فبراير 1917، أي قبيل سـقوط القيصر بشـهرين، مقالـة يقـول فيهـا: نحـن الماركسـيين تحدثنا كثيـرًا عـن الطبقات، الآن يجب أن نتكلـم على الأمم. ثم أكـب على خريطة أوروبـا، وقال إن أمم أوروبـا الغربية والوسـطى هـي أمـم كاملة، وليـس فيها مسـائل قوميـة. هناك بعـض الأقليـات، لكنهـا ليسـت كبيـرة، وهـو يذكـر فرنسـا وإنكلتـرا وألمانيا واليابان باعتبارها أممًـا متكاملة. ويقول عن اليابان إنها أمة متجانسـة مع أقلية الأينـوس في أقصى شـمال اليابـان، وهـؤلاء من العـرق الأبيض، ويشـكلون واحدًا فـي المئة من سـكان اليابـان. وفي ما عدا ذلـك فإن سـكان اليابان هم شعب متجانس قوميًا ولغويًا. وعندما ينتقل لينين من أوروبا الغربية إلى أوروبا الشـرقية يقول إن البلقان وروسـيا أكثـر تعقيدًا، فهنـا يوجد تداخـل واختلاط وتشـابك بين قوميات مختلفة في أرض واحدة أو فـي إقليم واحد. وإذا كانت المسألة القومية محلولة في الغرب فإنها عادت لتنبعث في إيرلندا وفي بلجيكا الموجودة آنذاك تحت النير الألماني. وهذا يعني أن المسـألة القومية حتى في البلدان الأوروبيـة الغربية، لـم تنتـه تمامًا، بل عادت إلى الظهور بشـكل جديد في عصر الإمبريالية.

ربما رأينا تيارات تروتسكية أو شبه تروتسكية في لبنان وسورية وقفت ضد الاستعمار وضد الإمبريالية، وفي الوقت نفسه قالوا إن الأمة مقولة سوسيولوجية لا وجود لها في الواقع. هذا ما كتبه بسام طيبي مثلًا. يمكن أن يصفق أي شخص لفكرة الأمة العربية وللقومية العربية والثقافة العربية والتراث العربي، لكن حين نصل إلى الوحدة العربية يصبح عدوًا لدودًا لها أكان من اليمين أم من اليسار. لا تتصوروا أن خالد بكداش لا يصفق للتراث العربي والتراث الإسلامي. وهو يرفع ألوية خالد بن الوليد وألوية عمر بن عبد العزيز ولواء المتنبي. عواطف خالد بكداش مع التراث، لكنه في عام 1958 وقف ضد الوحدة، وأنا وقفت مع الوحدة. دائمًا نجد عروبيين إلى أقصى حد لكنهم ضد الوحدة العربية.

- **هل رؤيتك اليوم للمسألة القومية تختلف عن رؤية ساطع الحصري؟**

- أريد أن أقول إنني أعتمد على لينين أولًا. ثم إني اتخذت من الإمبريالية قاعدة لتفكيري في المسألة القومية، وموقفي هو رد على ستالين والستالينية العربية. إن الماركسيين السوفيات قالوا انطلاقًا من ستالين ومن المؤرخين السوفيات إن العرب شعب واحد يتفرع إلى أمم متعددة هي الأقطار العربية. عبد الناصر استعمل عبارة معاكسة تمامًا قال: «شعوب الأمة العربية»، اعتبر العرب أمة واحدة مؤلفة من شعوب. أنا ثمّنت موقف عبد الناصر، وهذا التثمين يرتبط بمقولة الإمبريالية وبموضوع المستقبل.

الوحدة العربية ضرورية في عصر الإمبريالية. وفي كتابي عن ساطع الحصري قلت: هل يتصور أحد أن مصر كيان مصطنع وحديث ومفتعل مثل إمارة شرق الأردن؟ مصر هي دولة قديمة وعريقة، والعراق كيان قديم وعريق. إندونيسيا كانت موحدة تحت الاستعمار الهولندي وبقيت موحدة بعد خروج الاستعمار منها، بينما العرب كانوا تحت الاستعمار الفرنسي والبريطاني والإيطالي، وعندما خرج الاستعمار ظل العرب منقسمين. المغرب العربي، أي تونس والجزائر ومراكش، كان تحت استعمار فرنسا. انسحبت فرنسا، فظل

ثلاث دول وليس دولة واحـدة، فضلًا عن أن المملكة المغربية كانت مستعمرة فرنسية وإسبانية. وعندما انسحبت فرنسا ظلت إسبانيا في بعض نواحي المغرب، ولم يتوحد المغاربة.

أعـود إلـى التاريـخ العربي الإسـلامي وأجـد مَن يقـول إن محمـدًا وحّد العـرب، أو إن عمر بن الخطـاب وحّد العرب، وتحقق الجوهـر الذي هو الأمة العربية الواحـدة أو الدولة العربية الواحدة. لكن جاء فـي ما بعد أوباش وراحوا يقسّـمون الأمة، وهذه هي قصة سـايكس - بيكو. الانقسـام العربـي لم يبدأ في القرن التاسـع عشـر. في عام 750 انفصـل الأندلس، ثم انفصـل المغرب، ولم تعد المملكة المغربية إلى الأمة ولا حتى في العصر العثماني. وكذلك انفصلت تونـس والجزائر ولحقتها مصر، كما انفصلت في الشـرق إيران الشـرقية وإيران الغربية. الآن، هل هذه الدول كلها مصطنعة؟ والصح هو الدولة الأموية وحدها أو الدولة العباسية الأولى؟

أريـد أن أذكر أن الفكـر القومي العربـي ممثلًا في سـاطع الحصري وفي عبـد العزيـز الـدوري وآخرين لـه ميـزة التاريخيـة. سـاطع الحصري لـم ينفِ تاريخيـة القومية لكنه تناول التاريخية في أسـاس حركة الاسـتعراب. وأذكر أن عبد العزيز الدوري في ندوة في بيروت (1979) عن «القومية العربية في الفكر والممارسة» قدّم بحثًا تكلم فيه على الاستعراب وكيف تعرف الفلاح السرياني والكلدانـي والآرامـي إلـى العربي بعـد الفتـح العربي وخـلال قـرون متعاقبة، وكيـف أن هذا الفلاح، يعني السـاكن الأصلـي في معظم هـذه الأرض، تخلّى عن الآرامية والسـريانية وتبنّى اللغة العربية. ويمكن أن نقول الشـيء نفسه عن المصري القبطي فـي القرن الثالث عشـر الذي تعرّب أيضًـا، وانتقل أهل مصر الأصليون الأقبـاط إلى اللغة العربية. أما في جبل لبنان فلم يكتمل هذا الانتقال إلا فـي القرن السـابع عشـر. ونهضـة اللغـة العربيـة والآداب العربية فـي لبنان أعقبت مباشرة هذا التعرب على حساب السريانية التي اقتصرت على المدارس الدينيـة. تكلم عبـد العزيز الـدوري على تعـرّب الفـلاح، لكنه لـم يتكلم على

تفلّح العربي. وفي هذا الميدان روى لي ياسين الحافظ أن الفلاح في جنوب العراق يزرع التمر والزيتون ويغرس الشجر، لكنه لا يزرع الخضر. الإنسان في البصرة والنجف وكربلاء يأكل الخضروات التي زرعها الكلداني أو الفارسي لأن راكب الخيل لا ينزل إلى الأرض، بل يمد يده ويقطف، ولا يمسك معولًا ليفلح الأرض ويزرعها. مصيبة الفكر القومي العربي إنه لم يتمكن من الخروج من إسار الاعتراض على العثمانيين وعلى الفرنسيين والإنكليز ومناهضة الاستعمار.

تذكرت حادثة وقعت لي في بلجيكا في آخر عام 1946 بعد وصولي بقليل. كنت في البلدية، وكان عليّ أن أملأ استمارة فيها اسم الكنية واسم الأب وسنة التولد والجنسية والحالة المدنية. وهنا عليّ أن أختار بين أربعة أجوبة (أعزب، متزوج، مطلق، أرمل) طبعًا كتبت أعزب وشطبت الباقي. أما السؤال التالي فكان: كم ولدًا لديك. ابتسمت أمام رجل الشرطة وقلت: أنا أعزب فكيف يكون لدي أولاد؟ فابتسم الشرطي وقال لي: هذان أمران مختلفان. يمكن أن تكون غير متزوج وعندك ولد. المجتمع مختلف، والثقافة مختلفة.

الفكر القومي العربي يقول: لا قومية عربية من دون لغة عربية. هذا صحيح. لكن توجد مبالغات غير معقولة وغير صحيحة، وأود أن أقول في مسألة اللغة إن لدينا تركمانًا وأكرادًا وأرمن لا يعرفون العربية. وحتى لو كان في الوطن العربي 10 ملايين إنسان لا يعرفون اللغة العربية، ولهم الحقوق اللغوية كلها، ويعلمون في مدارسهم التركمانية والأرمنية والكردية والبربرية، فما الضير في ذلك؟

أما عن مصطلح الإقليم، فبعض أنصار الفكر القومي العربي أوجد شحنة سلبية في كلمة «إقليم». أنا أعتقد أن كلمة إقليم تعني الأرض بما فيها من مناخ ومن بشر ومن بيئة جغرافية. الأرض قاعدة للاجتماع البشري ولإنتاج البشر وجودهم. الإقليم يمكن أن يكون إقليمًا كبيرًا أو إقليمًا صغيرًا. فكرة الإقليم

أو الأرض القوميـة تنقلنـا إلى فكـرة الإنتاج، ويجب دراسـة العلاقة بين البشـر والأرض. ونحن في عصر الانحدار شهدنا تراجع الأراضي المزروعة لمصلحة الصحراء. وسـيكون من المفيد جدًا وضع منحنى اقتصـادي ديموغرافي لتاريخ وطننـا منـذ 4000 سـنة أو 6000 سـنة لنكتشـف هـل إن التحـولات المناخية جـاءت ضـد مصلحتنا، وهـل هذا التحـول المناخي سـاهم في اقتلاع الإنسـان للأشجار. وعلى الفكر القومي العربي أن يردَّ على أنصار الانحطاط الحضاري. وهناك من يرفض مقولة الانحطاط، لكن هذا الكلام كذب، فالانحطاط موجود بالتأكيـد. ومثال ذلـك أن سـورية كانت سـنة 1800 تعد 1.100.000 نسـمة، والعراق 1.000.000 أو 1.500.000 ومصر 2.500.000 نسـمة. وفي تلك الحقبـة الطويلة لم يكن العرب أقل إنجابًا من الألمان أو الإنكليز أو الفرنسـيين أو الـروس ولم يكونوا أقـل زواجًا، فلماذا تزايد عدد سـكان أوروبا، ولم يتزايد عددنا بالنسبة نفسها؟

16 - الدين والفلسفة

لا بد من الكلام على الدين في صلب نظرية ستالين عن الأمة. ستالين لم يلغِ الدين. ولو جمعنا أطروحات ماركس وأنغلز ولينين وبليخانوف، سنلاحظ أن لا أحد منهم شطب الدين من الأمة. إذا أخذنا تاريخ فيتنام نلاحظ أن الكونفوشيوسية هي الأيديولوجيا العلمية. لكن هناك كونفوشيوسية الثوار ضد كونفوشيوسية الحكام. البوذية هي فكرة مملكة السماء. حتى نحن إذا أراد واحدنا أن يتكلم على النظافة يستشهد بالقرآن الكريم أو بحديث شريف.

الدين ثقافة بالطبع. لكن المؤمن لا يقول ذلك، بل يعتقد أن الدين فوق الثقافة. والثقافة مرتبطة بمصالح الإنسان. فإذا أراد الإنسان أن يكذب فيكذب من دون أن يدرك تمامًا أنه يكذب. وذلك كي يعيش ويتحمل العيش الصعب. وإذا استلهمنا ياسين الحافظ الذي يقول إن الدين حين يصبح بين أيدي البشر يتحول إلى أيديولوجيا، فالأيديولوجيا في هذه الحال تصبح خرابًا وسدًا أمام كل ما هو تقدمي أو أمام كل ما هو إنساني ونبيل. الدين والمحرمات الدينية والنواهي الدينية كان لها شأن كبير في انتشال الإنسان من الحالة البهيمية الغريزية. والدين أدى دورًا تأسيسيًا في تجاوز مرحلة القبيلة وارتبط ببناء الدولة وبالأمة الجديدة. وأوروبا البيرينيه وجبل طارق والبرتغال إلى أقاصي روسيا الشمالية والشرقية إلى جورجيا وأرمينيا لا يمكن أن نفهمها من دون المسيحية. المسيحية في أوروبا ظهرت في القرن الأول أو الثاني الميلادي وتكوّنت الأمم الأوروبية بعد ذلك، أي إن كثيرًا من شعوب أوروبا الوسطى والشرقية كانت

جمعية، تهاجم العالم المتمدن في الغرب، لكن ملك المجر وملك بولونيا دخلا في حظيرة الكاثوليكية، وكذلك الملك فلاديمير في روسيا الذي تنصر في عام 987 واعتنقت روسيا المسيحية. هذا جزء من التاريخ. حروب الدين ثم الدين والفلسفة، والدين والفن، والدين والموسيقى، والدين والرسم ... إلخ، ذلك كله ميدان واسع جدًا في تاريخ الأمم الأوروبية. إن إدانتي لموقف البلشفية الروسية من الدين إدانة ليس فيها أي تحفظ منذ زمن طويل، لأن إزالة الله وإعلاء شأن مقولة المادة مهزلة فعلًا وهي ضد الفكر.

صاغ فرانسيس بيكون في كتابه **الآلة الجديدة** (*New Organon*) المثل الأعلى الجديد الذي يجب أن يحل محل المثل الأعلى التأملي القديم العائد إلى أرسطو. بدأ في أوروبا منذ عصر النهضة المنهج العلمي، وصار هناك الطبيعة والسيطرة على الطبيعة. وهذا الموقف مرتبط بقيمة الفرد. فرانسيس بيكون اقترح فكرة العلم أي قدرة المعرفة التي تجعلنا أسيادًا على الطبيعة. ونتذكر ديكارت ومشروعه لجعل الإنسان سيدًا وملكًا على الطبيعة.

أما كيسيل فيقول إن التمركز على أوروبا قد تجاوزه الفكر، وانتهى عصر الموقف الاحتقاري للثقافة الشرقية، بل إن الفلسفة الشرقية باتت ظاهرة جماهيرية استولت على فئات متنوّعة من السكان. الحضارة الأوروبية البروسية حملت معها فكرة أن الإنسان هو سيد الطبيعة، وهو الذي يغير الطبيعة. أليس بروميثيوس اليوناني وفاوست بطلي هذه الفكرة؟

التعاطف مع الفلسفة الشرقية صار ظاهرة واسعة الانتشار في بلدان الغرب، مع أن أرنست بلوخ أزاح السحر عنها، وأعلن أن التقنية هي السحر الحقيقي، وبيكون هو فيلسوف التقنية. بلوخ أوضح أن فرانسيس بيكون ترك لنا يوتوبيا تقنية في كتاب **أطلانطس الجديدة**. وفي هذا السياق ظهرت الشيوعية اليوتوبية قبل بيكون بنحو 150 سنة على أيدي توماس مور وتوماس مونزر وتوماس كامبانيلا، لكن هذه اليوتوبية اختفت لتظهر اليوتوبية الصناعية على يدي فرانسيس بيكون. وبعد بيكون بأكثر من 150 سنة ظهرت الشيوعية الاجتماعية في عصر جان جاك روسو.

ألبرت شفايتزر كتب عن الصوفية الفلسفية والأفلاطونية الجديدة وعن الثقافة الإسلامية التي لها نقاط قرابة مع الأفلاطونية الجديدة، ثم تحدث عن مذهب المتصوفة المسلمين وعن الانصهار والوجود مع الألوهة. إحدى خصائص الفلسفة الصينية هي غياب مقولات أساسية في التقليد الغربي مثل المادة والمثالية، والأخلاقية والأورغانيك (العضوي) والخلق، والأتوم الذي لا يتجزأ (الذرة). هذه المقولات وغيرها ليست موجودة في الفلسفة الصينية. إن غياب مفهوم «الأيديل»، أي أشكال الألوهة المتعالية، هو السبب الذي يفسر لماذا لم تنضج في الفلسفة التقليدية الصينية مذاهب مثالية من نوع الأفلاطونية أو الأفلاطونية الجديدة.

إن الفلسفة التقليدية الصينية لم تعرف خط أفلاطون أو خط ديموقريطيس، لأن فلسفتها عن الطبيعة الغنية بالاتجاهات المادية لم تتكون في خضم معارضة نظرية مثالية صريحة واضحة، ولم تولِّد هي نفسها مذهبًا ذريًا. ونقطة التفوق في الفلسفة الغربية هي ظهور خط مثالي وخط مادي، وهما خطان ضروريان في المعرفة. فإذا أخذنا في الاعتبار الطابع غير المتطور والمتخلف لمفهومي المثالي والمتعالي في الفلسفة الصينية، فإن هذه الفلسفة لم تعرف ميادين فلسفية مترابطة أو انضباطات فلسفية متبادلة التبعية، مثل المنطق الشكلي وعلم النفس والديالكتيك الذي هو، بحسب لينين، دراسة التناقض في جوهر الموضوعات. وإن كثيرًا من أطروحات الفلسفة الصينية ليس لها هيئة ديالكتيكية إلا بفضل تعدد المعاني المتعمد لشكلها الدلالي. وإن عدم وضوح التخوم بين الفلسفة والعلم والآداب في الصين كان له نتيجة محددة هي استخدام المفردات نفسها في مقاييس رحبة من الرياضيات إلى الميتافيزيقا ومن الميتافيزيقا إلى الشعر.

إن الفلسفة العربية الإسلامية في القرون الوسطى ورثت من العالم القديم فكرة وحدة العالم وكيّفتها مع ثقافة مونوتايست، أي دين التوحيد أو دين الإله الواحد. ولما كان العلم العربي الإسلامي في العصر الوسيط يرتكز على مجموعة من المعارف عن الطبيعة أكثر تطورًا قياسًا على معارف العصر القديم،

فإن مـن الطبيعـي ألّا تكـون ميثودولوجيا العلـم أكثر كمـالًا من الناحيـة التقنية فحسب، بل أفضل تأسيسًا من الناحية النظرية.

إن المسـيحية، على الرغم من أنها نفت أسـلافها الوثنيين القدماء الذين تغذّت بحكمتهم النظرية، بسـطت فكـرة الواحدية على مسـتوى مختلف غير الصعيد الذي بسـط الإسـلام عليه هذه الفكرة في وقت لاحـق. إن الله الذي ظهر في هيئة المسـيح جعل مبدأ الخلق أكثر قابلية للفهم من الناحية البشرية، والصـورة الأرضية جدًا ليسـوع كانت تحـذف كثيرًا من الأسـئلة الميتافيزيقية وتنقلهـا مـن ميـدان التجريـد إلى ميـدان أكثـر أرضيـة؛ ميـدان يمكـن تخيّله وتصوّره.

أما الإسـلام فقد جعل الله الواحد مطلقًا، وبالتالـي محرومًا من الصفات الأنثروبومورفيـة كلها، أي مـن الصفات التشـبيهية كلهـا (الأنثروبومورف يعني شـبيه بالإنسـان). والله الواحد المحروم مـن الصفات التشـبيهية كلها لا يمكن تصوّره أو تخيّلـه، بل يمكن تخيّـل مخلوقاته وإبداعاته وتجسـداته، مثل الكون المخلـوق والمنظم بحسـب خطة الله الحكيمة، ومثل الإنسـان الـذي تلقى من نور الله نور العقل.

أنا ميال إلى القول إن الفلسـفة العربية الإسـلامية مثل الفلسفة الصينية لم تعرف مثالية نامية متطورة، على الرغم من الرأي المنتشـر عن الشرق الروحاني والشـرق المثالي، فأنا أعتقد أن الشـرق العربي الإسـلامي لم يعـانِ تخلف نمو المثالية بل عانى ماديانية بدائية، أي تأويل الفلسفة بالحروف اللاتينية.

17 - الغرب بعد انهيار الاتحاد السوفياتي

• **ماذا تعني لك عبارة انهيار الاتحاد السوفياتي؟**

- عبارة انهيار النظام السوفياتي صحيحة، وهي تعني انهيار النظام القائم من برلين إلى موسكو إلى فيتنام إلى اليمن الجنوبي إلى أنغولا إلى كوبا. وهذا النظام، حتى لو كانت له مزايا جيدة، فهو الآن ليس في قيد التصحيح بل في قيد الانهيار. وعندما نقول نظامًا، نقصد النظام الواقعي الاجتماعي والاقتصادي، والسياسي والأيديولوجي، ونقصد أيضًا المنظومة الفلسفية والثقافية والمعرفية. وأنا أصر على كلمة انهيار وعلى كلمة فشل. لكن أريد أن أقول إن فشل النظام الاشتراكي أو النظام الشيوعي هو كارثة للجنس البشري الذي بلغ إلى أكبر مفترق في تاريخه في نهاية القرن العشرين؛ فإما أن يكون وإما ألا يكون. والبشرية عرفت أكثر من ثورة كبيرة وأكثر من تحول كبير في التاريخ. لكن التحولات التي تواجهها البشرية أكبر من التحولات السابقة كلها.

إذا نظرنا إلى تاريخ الإنسان من أوّله إلى الوقت الحاضر نرى سلسلة من الثورات: ثورة ظهور الإنسان وتمايزه عن الحيوان، ثم دخول هذا الإنسان في المجتمع السياسي، أي تراجع الافتراس وقيام العبودية ونظام الطبقات. ثم الانتقال من ما قبل التاريخ إلى التاريخ المكتوب. الثورة الأولى إذًا هي ثورة ظهور الإنسان بصفته نوعًا، والثورة الثانية هي ظهور الإنسان بصفته مجتمعًا. والثورة المنشودة بحسب مقولة ماركس هي قيام المجتمع الإنساني أو الإنسانية الاجتماعية، وهو ما سمّيناه النظام الاشتراكي والمجتمع الشيوعي. والاشتراكية

السـوفياتية ليسـت بالتأكيد الاشـتراكية التي أرادها ماركس ولا حتى الاشتراكية التي أرادها الثوار المتسرعون في عام 1917.

مـن وجهة نظـر التاريـخ نسـتطيع أن نقـول إن هـذا الانهيـار كان سـريعًا جدًا، أي في بضع سـنوات انهارت الأحزاب الشـيوعية كلها: الحزب الشيوعي التشيكوسـلوفاكي والألماني الشـرقي والبولوني والمجري. الأحزاب العقائدية فـي البلـدان العربيـة مشـرقًا ومغربًـا كان مثالهـا الأعلـى، والقدوة فـي الحزبية والأيديولوجيا المتكاملة، هو الحزب الشـيوعي، وأقصد هنا الأحزاب العقائدية مثـل حزب البعث العربي الاشـتراكي، وحزب جبهة التحريـر الوطني الجزائرية وحركة القوميين العرب، ولا سـيما حين تحوّلت إلى حزب ماركسـي - لينيني، وكذلك الحزب السـوري القومي الاجتماعي الذي بدأ يقترب من الماركسـيين منـذ سـتينيات القرن العشـرين. ويمكـن الكلام على أثـر الحزب الشـيوعي في الأحزاب الأخرى بما في ذلك الأحزاب الإسلامية.

أوروبا ليست نهاية المطاف، ولا يمكنها أن تكون نهاية المطاف في تاريخ البشرية. وليست مهمتنا أن نخلق النموذج الأوروبي أو نُعيد إنتاجه، أي أن نقلّد أوروبا أو أن ننسـخ أوروبا، أو أن نقلّد المجتمع السـوفياتي. وشبعنا من الكلام على أنفسـنا أننا أمة معطاء. يا أخي حـلال على الأمة الآخـذة. إن أحد جوانب عظمـة أوروبا أنها أخذت من اليونان ومن روما لا لتمشـي وراء اليونان أو روما بل لتُعيد إنتاج أسس حضارتها. وهذا الأمر ليس تقليدًا، بل مهارة وعبقرية.

أنا أُدهش حين أقرأ أن ابن رشـد كان مترجمًا إلى اللغة اللاتينية في أوائل القرن الثالث عشـر. ابن رشـد كان موجودًا في عالم الإفرنج، ولم يكن موجودًا في المغرب العربي أو في المشـرق العربي. وابن رشـد الأصلـي، في أي حال، ليس ابن رشد اللاتيني. وهذا أمر مهم، فالأوروبيون كانت لديهم أسئلة النهضة، وكان ابن رشـد أحد مراجعهم، فأخذوه وقاموا بعملية تأويل لنصوصه وأفكاره. والأوروبيون تابعوا حضـارات العالم كلها، ومن بينها الحضـارة العربية، لكنهم أعادوا التأسـيس، وحـرروا العناصر الثورية فـي فكر العرب وعلـوم العرب من نطـاق المنظومة السـرمدية العربية. أمـا منظومة العلـوم الحديثة فـإن مرتكزاتها

وجدت في عصر النهضة في القرن الخامس عشر فصاعدًا، وأساسها الفكر العلمي الذي ظهر ابتداء من القرن السابع عشر مع ديكارت وغاليليو وباسكال ونيوتن وكيبلر وغيرهم.

توجد حضارات بشرية عريقة، وإذا كنا نتغنى بالعراقة فمن الأفضل أن نلاحظ أن الصين أعرق لأن الأمة الصينية أقدم من الأمة العربية، إلا إذا بادرنا بعض الناس بالقول إن الأمة العربية والحضارة العربية استمرار لحضارة الفراعنة وسومر... إلخ. فالعراقة في المضمار اللغوي تقودنا إلى التصريح بأن أعرق لغة هي اللغة الصينية، وهي اللغة الأكبر التي يتكلّمها أكبر عدد من الناس. الأمة الصينية هي أمة عريقة لكنها أمة متأخرة. أوروبا هي الأكثر تأخرًا في المجيء إلى الوجود. الصين والعراق ومصر وسورية والصين وكوريا هي أوطان قديمة تكوّنت وظهرت قبل آلاف السنين (زراعة، حضارة، دولة، مدن، طبقات، جهاز دولة، فنون، علوم، تقنيات... إلخ). بينما أوروبا هي مجموع لم يظهر إلا في وقت متأخر، لكن تاريخ هذا المجموع تاريخ صاعد بلا ركود أو انتكاس، وما زال العالم على خط الصعود الأوروبي. وكثيرون من الناس تنبأوا بانحدار أوروبا، لكنها لم تنحدر. أوروبا ليست الجنة وليست الفردوس، وهي مليئة بالمفاسد ولا يمكن أن تكون نهاية المطاف. لكن أوروبا أرقى أقطار الكرة الأرضية.

قبل أن يظهر نيكولا ديكوزا ويبرهن وحدة الدائرة والمستقيم، أو وحدة الانحناء والاستقامة، اخترع السومريون الدولاب. لكن الأمر الذي أضافه نيكولا ديكوزا ثم جوردانو وبرومو هو المفهوم، أي الانتقال بالاختراع العملي التقني إلى مستوى نظري. وبفضل المستوى النظري لم يبق مجرد دولاب نستخدمه لتسريع العربة، بل يصبح فكرة عامة، وتصبح وحدة المنحنى والخط المستقيم مبدأ. أوروبا بالنسبة إليّ هي أعلى مرحلة في تاريخ الإنسان، وهي نهاية مرحلة. هناك مَن يتصور أن البشر حضارات مختلفة، وأمم مختلفة، وهذه الحضارات والأمم هي دوائر مغلقة. أنا أعترض على هذا التفكير، فالحضارات على اختلافها واقع حقيقي، لكن هذا الأمر جانب من الواقع، وهناك جانب آخر

هو صعود الإنسان وارتقائه وتقدمه. وبهذا المعنى تمثل أوروبا مرحلة في تاريخ البشـرية هي المرحلة العليا. وأنا لا ألغي اختلاف الحضارات، لكنني أصر على أن تاريخ الإنسـان عبارة عـن مراحل، وهناك بندان لا بد منهمـا في التفكير: بند تصور الإنسـان للطبيعة، وبنـد طريقة الفكر وطريقة المعرفـة، وما هو الفكر وما هو الوعي. وأخشـى أن يكون هذان البنـدان مفقودين من الوعـي العربي اليوم. وحين أقول إن أوروبا تمثل المرحلة العليا في تاريخ الإنسـان أقصد، بين جملة أمور، أن هذه المرحلة العليا تلقي الضوء على المراحل السـابقة. أوروبا أبرزت فكرة الشـغل وفكـرة المجتمـع وفكـرة المجتمـع المدنـي وفكـرة الديمقراطية وفكرة العلم وفكرة الإنتـاج وفكرة التنظيم وفكـرة الإدارة وفكرة الزمان وفكرة الوقت ... إلخ.

في عام 1900 كان عدد الذين قرأوا فـي أوروبا كتاب **ألف ليلة وليلة** أكبر من عـدد الذين قـرأوا الكتاب نفسـه في البلـدان العربية والفارسـية معًـا. وهذا الكتاب وكتب أخـرى انصهرت في الأدب الأوروبي وصـارت جزءًا من الثقافة الأوروبيـة. وأوروبا مفهوم متنـوع. في الكلام علـى أوروبا يمكـن الكلام على اليونـان وعلى رومـا وصولًا إلى ما يسـميه هيغـل أوروبا الجرمانية المسـيحية، ونضيف أوروبا السـلافية. حتى الشـرق الأدنـى القديم صب فـي اليونان ثم في أوروبـا، أي إن حضـارة العـرب المسـلمين صبّـت هي أيضًـا في أوروبـا. وفي الوقـت الحاضر توسّـعت أوروبا إلى حدٍ كبير جدًا. والثقافـة الأوروبية موجودة فـي اليابان، وفـي الهنـد، وفي السـنغال. وحيـن أتكلم علـى الديمقراطيـة مثلًا لا أسـتطيع ذلك من غير الـكلام على أثينا. كيـف أعـرف الديمقراطية من دون المدن فـي العصور الوسـطى؟ كيـف أعـرف الديمقراطيـة من دون فكـرة دولة الحق والقانون الأوروبية الغربية؟ وكيف أتكلم على الديمقراطية من دون حركة العمـال الأوروبية في القرن التاسـع عشـر والنصف الأول من القرن العشـرين؟ لكن لا يمكنني الحديث عن الديمقراطية انطلاقًا من المدينة المنوّرة.

إذا تذكرنا حكاية عمر بن الخطاب وقوله المشـهور «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا» فيجب أن نتذكر أن الحادثة تتعلق بعمرو بن العاص

وفـلاح قبطي مـن مصر. وموقـف عمر بـن الخطاب هذا يشـير إلى الاسـتعداد للدفاع عن الغيـر ضد الذات وضـد الجماعة القوميـة أو الدينيـة. وهناك حادثة أخـرى جرت بين عمر بن الخطـاب وابنه وأحد المواطنيـن. فقد لاحظ أحدهم بعد إحـدى الغزوات وتوزيـع غنائمهـا، أن عمر بـن الخطاب يرتـدي ثوبًا يدل على أنه أخذ فوق حصته مـن الغنائم. فاعترض عليه وردّ عمر بالقول: أجبهم يا فلان، أي ابنه. وقال الابن: أنا أعطيت حصتي لأبي. ويمكن أن نستنتج من هذه الحكاية أن المواطن لا يخاف الحاكم. أما إذا كانت هذه الحادثة ستجعل فكرنا الحقوقي والسياسـي يدور إلى ما لا نهاية حول مقولة الحاكم العادل، وشـروط الحاكم العادل، ومـن هو الحاكم العـادل، ومن هو الحاكم الظالـم، فأعتقد أننا لن نتقدم على الإطلاق. الفكر الحقوقي الغربـي خرج من حلقة «عادل وظالم» وأقام مقولة «السيادة» ودولة الحق، وهي أمور غير مرتبطة بشخصٍ حتى لو كان الحاكم، وغير مرتبطة بالحظ، أي إن الله يرسـل إلينا حاكمًا عـادلًا. أريد عدالة قانونية وقانون بين الناس، ودولة إذا مات رئيسـها لا تنهـار ولا تنتقل من الخير إلى الشر.

• هل يفهم من الكلام على الدفاع عن الغير أنه يماثل طريقة غيفارا عندما أعلن أنـه بعد أن انتهى مـن الثورة الكوبية يجـب التطلع إلى الدفـاع عن ثورات الآخرين؟

– لا، بتاتًـا، أنـا أقصـد الدفاع عـن الغير ضد الـذات. كان في فرنسـا وفي إنكلترا فـي القـرن الثامن عشـر الآلاف ممن دافعـوا عن الهنـدي الأحمر وعن الرجل البدائي ضد الحضارة. الدفاع عن الغير يندرج في نقد الذات. هكذا كان يعرف غيفارا عن بوليفيا؟ كان مستعجلًا، وذهب إلى نصرة الفلاحين في بوليفيا قبـل أن يعـرف عنهـا الحقائق، فوجـد أن الحكومة قـد قامت بإصـلاح زراعي. والفلاحون هم مَن سـلم غيفارا إلى الحكومة. وحده نقـد الذات هو الدافع إلى التقدم ومحرك التقدم، أما نقد الغير فليس محركًا للتقدم.

أعـرف كثيرًا من متخرجـي التاريخ فـي الجامعة لا يعرفون أن موسـى بن نصير جر مئات الجواري من الأندلس إلى دمشـق. وكذلـك لا يعرفون أن فلانًا

قتـل 100.000 راهب بوذي حين فتـح الهند. لكن الجميع يعـرف أن هولاكو فعـل ما فعـل، وأن تيمورلنـك عمل بأهل الشـام ما عمـل. لمـاذا إذًا يصبح نقد الذات خيانة للأمة؟ إن أكبر طريقة لتيئيس الإنسان العربي هو الكذب. هل نحن أمة بلا خطايا؟

إن أهم موضوع يرافق الفلاسـفة من أفلاطون وأرسطو إلى تيير دوشاردان فـي القرن العشـرين، مـرورًا بأوغسـطين وتومـا الأكوينـي وديكارت وسـبينوزا وكانـط وهيغل هو اللـه. إن هذه الفكـرة كان لها أثـر كبير جدًا فـي أوروبا أكثر ممـا كان لها في بـلاد العرب. في أوروبا فعلـت فعلها الدنيـوي والتاريخي، أما نحن الذين نعتقد أننا مؤمنون بالله، ثم لا نعرف كيف نستخدم هذه الفكرة، ولـم تؤسس فينا فكرة سـمو القانون، وإن القانون فوق الجميع، فيحق لي أن أتساءل إلى أي حد نحن مؤمنون بالله فعلًا.

18 - الثورة

• لنبحث في المصطلح الأكثر شيوعًا في الفكر السياسي العربي، وهو كلمة «ثورة».

- لو وضعنا قاموسًا لأكثر الكلمات استخدامًا اليوم بين العرب لوجدنا كلمتي «ثورة» و«جماهير» في خانة الخير. ولوجدنا أيضًا أن كلمتي «إمبريالية» و«استعمار» أكثر الكلمات استخدامًا في خانة الشر. أما كلمة ثورة فهي كلمة عربية لفظًا من فعل ثار ثورًا وثار ثورانًا. ثار فلان من الناس بمعنى غضب. ونستطيع أن نقول ثار شعب من الشعوب ضد الاستعمار أو ضد الاحتلال الأجنبي. وأقرب كلمة إلى «ثورة» ربما كلمة «التمرد». هذا معنى الثورة في العربية. وفي القرن التاسع عشر أو في القرن العشرين عرف الناس كلمة «ريفوليوشن»، وجرى تردد بين أن يترجموها إلى «ثورة» أو إلى «انقلاب». وأذكر أن جريدة الحزب الشيوعي التركي في زمن مصطفى صبحي، أي في عام 1920 كان عنوانها «انقلاب جولي»، أي طريق الانقلاب أو طريق الثورة. وحتى اليوم نقرأ أسماء صحف إيران فنعثر على عبارة «انقلاب إسلامي»، وتعني «الثورة الإسلامية». ثورة 23 تموز/ يوليو 1952 كان اسمها في البداية الانقلاب العسكري ثم الثورة المصرية. في دستور حزب البعث العربي الاشتراكي في عام 1947 ورد أن حزب البعث العربي حزب ثوري انقلابي. الثورة انقلاب كبير جذري وشامل وهي تقابل فكرة الإصلاح. وجاء وقت صار الإصلاح يعني عدم الثورية، ويعني اليمين العمالي الأوروبي، أما كلمة انقلاب فصارت تشير إلى انقلاب في القصر أو انقلاب العسكر، بينما الثورة تعني أن المجتمع كله انقلب، أو أن حزبًا سياسيًا هو حزب الجماهير الكادحة

قام بثورة. وحتى لو أن هذا الحزب قام بثورة عظيمة بواسطة عسكريين، فإياك أن تقول إن هذه الثورة انقلاب، لأن كلمة انقلاب ضُمَّت إلى باب الشر في القاموس المثنوي.

لنفحص كلمة ثورة. هناك كلمة «إيفوليسيون». إذا فتحنا القاموس على كلمة «إيفوليسيون» لرأينا أن المعنى الأصلي لها هو فكرة الحركة أو فكرة المناورة كأن نقول مناورة فريق كرة القدم في ملعب كرة القدم. وفي قاموس لاروس «إيفوليسيون» كلمة لاتينية، بمعنى لفحة صوف مطوية، أما «إيفوليسيون» باعتبارها حركة فهي ما ينفذه الجيش أو ما يقوم به أسطول، أو فرقة رياضية أو غير ذلك. والمعنى المجازي لكلمة «إيفوليسيون» هو سلسلة من التحولات المتتالية. «إيفوليسيون» نترجمها «التطور». والقرابة بين التطور و«إيفوليسيون» هي قرابة 99 في المئة. لا توجد كلمة بالفرنسية أقرب إلى تطور العربية من كلمة «إيفوليسيون». وعندما نترجم «ديفيلوبمان» بكلمة تطور فهذه الترجمة غير صحيحة. لأن «ديفيلوبمان» تعني النمو والتحول، بينما إيفوليسيون تعني التطور والانتقال من طور إلى طور.

الآن، كلمة «ريفوليسيون» تفيدنا بفكرة أو حركة دائرية يعود بموجبها أي جسم متحرك إلى موقعه الأصلي. وأشهر كتاب لـ كوبرنيك هو ريفوليسيون أوربيس، أي دوران الكواكب حول الشمس. فإذا قلنا «ريفوليسيون» فإن الفرنسيين يقصدون ثورة 1789، لأن معنى كلمة «ريفولت» هو ثورة أو تمرد. الكارثة هي أننا لا نفحص الكلام، والمصيبة أننا ضخمنا كلمة «ثورة» من دون أي سبب، والمصيبة أن الماركسيين أفقروها. إن فكرة الثورة السياسية والاجتماعية الشعبية تتضمن فكرة الانقلاب والإطاحة والتغيير، لكنها تتضمن أيضًا فكرة العودة إلى نقط انطلاق سابقة من أجل انطلاقة جديدة نحو التغيير، وهذا يبرر أن نُسائل عن الثورة الإسلامية. هل تريد إعادة عصر الخلفاء الراشدين أو العصر العثماني أم الانطلاق إلى مبادئ تصلح لبناء جديد ومن أجل تطور جديد؟ ستالين ارتكب أحد التشويهات الكبيرة عندما قال إن الديالكتيك ينفي الدورة والدائرة والدوران، في حين أن لدينا ألف تصريح لماركس وأنغلز

ولينين عن أن فكرة الديالكتيك هي فكرة التطور والتقدم والتغير مع فكرة الدائرة والدورة. إن 99 في المئة من فكرة الثورة عند الماركسيين العرب وعند المتأثرين بالماركسية جاءت مباشرة من ستالين أو عبر الشرّاح والمعلقين على ما كتبه ستالين أمثال أياسييف وجورج بوليتزر.

في التراث الماركسي الستاليني يبدو الديالكتيك في مواجهة الميكانيك، لكن كلمة ديالكتيك شُحنت بشحنة إيجابية وصارت كلمة إلهية. أما الميكانيك فصارت كلمة تحقيرية. لننظر في مثال الماء، هذه الحركة التغيرية التي تنقل الماء من حالة فيزيائية إلى أخرى. هذا التغير هو حركة ميكانيكية، وهو شيء عظيم، وهو حركة خطية. وإذا انتقلنا إلى المجتمع البشري فالانتقال من حال إلى حال هو الثورة، أي التغير الكيفي. غير أن تطور الطبيعة ليس حركة دائرية بل حركة صعود من البسيط إلى المُرَّكب، أي حركة ارتقاء من الأدنى إلى الأعلى. ستالين يعرض مثال الماء، الماء يتحوّل من جليد إلى ماء، ويتحول من سائل إلى جامد، لا فرق في ذلك وهذه هي دورة الطبيعة، وحركة الطبيعة ليست حركة دورانية كما يدّعي الميتافيزيائيون بل هي حركة صعودية، تصعد من الأدنى إلى الأعلى ومن البسيط إلى المركب. إذًا، بدلًا من أن نستعمل كلمة «قفزة» نستعمل كلمة «ثورة». الثورة ربما تكون في هذا الاتجاه وربما في الاتجاه المعاكس، وكلاهما انقلاب جذري وشامل وانتقال من حال إلى حال وليس مجرد تغير بسيط. ستالين في كتابه عن الفلسفة المادية الجدلية وحّد الطبيعة والبشر؛ فكما تتغير الطبيعة يتغير البشر، وهذا غلط. فالطبيعة عنده أخذت محل الله. وستالين أعلن بوضوح أن من يبرز فكرة الدورة والدوران فهو من أنصار الطريقة الميتافيزيقية المعادية للطريقة الديالكتيكية، وهذا الكلام حماقة، وهذه الحماقة سادت الوسط الماركسي طويلًا، وهي تتعارض مع نصوص ماركس ولينين وأنغلز. ونذكر بعض أقوال كارل ماركس في كتاب رأس المال فهو يقول: اللانهاية التي لا تبلغها الأشياء في التقدم تبلغها في الدوران. ولينين ينقل عن هيغل أن العلم دائرة مؤلفة من دوائر. وهو في نهاية مقالته عن الديالكتيك يتكلم على تاريخ الفلسفة كدوائر. وأنغلز في نهاية كتابه ديالكتيك الطبيعة يتكلم على دورة وعلى دائرة، وهذا

الكلام قلته لنايف بلوز، وهو دكتور في الفلسفة وخريج ألمانيا الديمقراطية وشيوعي قديم، لكنه ظل ينكر ذلك ويقول: لا توجد الدائرة في الديالكتيك بل الخط الحلزوني. فقلت له: الخط الحلزوني يُستعمل لحذف فكرة الدائرة، مع أن الخط الحلزوني هو صورة حسية توحد الدائرة والخط المستقيم، وهذه الصورة أقرب إلى الدائرة منها إلى الخط المستقيم. وهكذا يبدو لي أن ستالين قرأ مقالة لينين عن هيراقليط وعنوانها «خلاصة كتاب لاسال عن هيراقليط الغامض الأفسوسي»، ومنها كلام واضح عن أهمية الدائرة والدوران عند هيراقليط. لكن حذْف ستالين فكرة الدائرة مرتبط باستغناء ستالين عن مقولة نفي النفي. وستالين وحّد الإنسان مع الطبيعة تحت مقولة التطور التي هي النمو والتحول. هنا ستالين لم يدرك أن فكرة التقدم مرتبطة بالإنسان وبقابلية الإنسان للتحسن. فكرة التقدم لا تُستوعب في مقولة التحول أو في مقولة القفزة أو في مقولة التطور أو في مقولة التغير، بل هي قائمة بذاتها. وفكرة التقدم هي أخت فكرة الإنسان. الإنسان هو الذي يتقدم، وأكبر فلسفة عن التقدم هي فلسفة هيغل. الإنسان يتقدم وإذا بستالين يعلن أن الطبيعة هي التي تتقدم وترتقي من البسيط إلى المركّب، ومن الأدنى إلى الأعلى أزليًا أبديًا. ستالين أكد ارتقاء الطبيعة أزليًا ونفى الخلق الإلهي. إن ارتقاء الطبيعة أزليًا يعني أن هناك مبدأ خلقيًا في الطبيعة لا يمكن الانفكاك منه إطلاقًا. ويبدو لي حين قرأت كتاب أنغلز فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية أن هيغل أقام تعارضًا بين الطبيعة والإنسان. الطبيعة دورة، أي صعود وهبوط. والإنسان تقدم.

الثورة عندي اثنتان: أولًا، الثورة التي هي التحول، أو الثورة التي تساوي التحول، أي الانتقال من حال إلى حال، أو من كيف إلى كيف مثل الانتقال من نظام اجتماعي إلى نظام اجتماعي آخر، من مجتمع الرق، على سبيل المثال، إلى المجتمع الإقطاعي، أو من المجتمع الإقطاعي إلى المجتمع الرأسمالي. ثانيًا الثورة بمعنى الانتفاضة البشرية الشعبية. البشر يثورون لأنهم يطلبون العدالة أو يريدون التغير أو يريدون السلطة فيثورون ضد النظام القائم. هذان المعنيان خلطهما ستالين ودمجهما معًا، لأنه يريد أن يقنعنا بأن الثورة بالمعنى

الثاني، أي الانتفاضة البشرية الشعبية، هي التي تقوم بالثورة بالمعنى الأول، أي الانتقال من نظام اجتماعي إلى نظام اجتماعي.

الثورات كلها في تاريخ الصين كانت تنتهي إلى الفشل. ثورة العبيد بقيادة يونوس (أو يونس وهو ربما من أصل سوري)، والثورة التي قادها سبارتاكوس، انتهتا إلى الفشل. ثورة الفلاحين الألمان بقيادة توماس مونزر وغيرها انتهت كلها إلى الفشل. والثورة في الصين ظاهرة دورية، وكانت بعض الثورات تنتصر موقتًا فيوزع الثوار الأراضي على الفلاحين. لكن بعد 50 سنة ترجع الأمور إلى ما كانت عليه من قبل. لماذا؟ لأن إنتاج البشر لوجودهم، وما يقتضي هذا الإنتاج، أهم بكثير من الثرثرات الملتبسة عن العدالة الاجتماعية وعن الثورة الطبقية. وبالتالي ليس صحيحًا أن الثورة هي التحول أو الانتقال من نظام إلى نظام.

إن أول ثورة شعبية منتصرة في التاريخ هي الثورة البرجوازية، لأنها ثورة بقيادة طبقة تملك وتكدح في وقت واحد. أما ثورات الكادحين غير المالكين كلها وثورات الفلاحين الفقراء ومعهم البدو انتهت إلى الفشل المحتوم. إذًا أول ثورة شعبية منتصرة في التاريخ هي الثورات البرجوازية، مثل الثورة الهولندية والثورة الإنكليزية وثورة الاستقلال في أميركا والثورة الفرنسية... إلخ. وهذه الثورات هي جزء من التحول البرجوازي وكانت تصب فعلًا في اتجاه قيام مجتمع جديد. وأول طبقة كادحة في التاريخ رُشحت لقيادة ثورة ناجحة هي الطبقة العاملة في روسيا. فلأول مرة في التاريخ نشهد ثورة شعبية غير برجوازية، بل مناهضة للبرجوازية، تنتصر وتغير المجتمع وتغير العالم. والآن نحن في عصر البيريسترويكا نعيد النظر في حساب البيدر ونطابقه على حساب الحقل. وفي هذا السياق لا بد من التحذير من كلمة ثورة، ومن انتفاخ هذه الكلمة التي حملت كثيرًا من الضلالات والأضرار للعرب أكثر مما حملت من الفوائد.

19 - أميركا والخليج العربي

• **كيف رأيت صورة المنطقة العربية غداة الحرب على العراق في عام 1991؟**

- لو قيل لي قبل سنة من ذلك التاريخ أن من الممكن أن نشهد مئات الألوف من جنود أميركا وغيرها في الخليج، ما كنت صدقت. الانهيار يبلغ ذروته حقًّا. من جانب آخر ثمة في وسط المثقفين نوع من الأيديولوجيا التي تحتقر الشرعية الدولية، وتعتبرها أكذوبة، وترى أن ألمانيا وفرنسا وإنكلترا أو أميركا أو الاتحاد السوفياتي أو اليابان لا توجد لديها إلا المصالح، أما الشرعية فهي مجرد غطاء للمصالح. وهذا يعني أن المصالح تتعادل مع الشيطان، أو ربما أن مصالح الغير تتعادل مع الشيطان، ومصالحنا تتعادل مع الرحمن، وهذا غير معقول وموقف مغلوط. ويمكن القول إن الرأي العام في أكثريته متعاطف مع العراق، لكن الأنظمة ليست على هذا النحو. غير أن الرأي العام لا أثر جديًا له في تاريخنا المعاصر أو في العشرين سنة الأخيرة. قبل نحو أربعين سنة مثلًا كان عندنا رأي عام، وفي زمن عبد الناصر كنا نشاهد تظاهرات شعبية تضم ملايين الناس من الخليج إلى المحيط، تسير في يوم واحد في معظم الأقطار العربية، وهذه الظاهرة الكبيرة المهمة المذهلة اختفت وما عادت موجودة الآن. ويبدو لي أن التيار الإسلامي غير قادر على قيادة تظاهرة جماهيرية. وأنا أُصر على أن مقولة الجماهير تتعادل لا مع الكتل الكبرى وحدها، بل تتعادل مع الكتل الكبرى علاوة على فكرة التقدم. وإذا ألغينا فكرة التقدم لا يبقى ما هو إيجابي عن فكرة الجماهير.

أعتقـد أن الشـرعية الدوليـة حقيقـة، وعامـل سياسـي تتزايـد أهميتـه منذ عشـرات السـنين، وفي المسـتقبل تـزداد أهميتهـا بالتأكيـد. والمصالح ليسـت الشـيطان، لا مصالحنا هي الشـيطان ولا مصالح فرنسـا أو بلجيـكا أو الولايات المتحدة أو الاتحاد السـوفياتي هي الشـيطان. ويجب الاعتراف بالمصالح، لأن الاعتـراف باختـلاف المصالـح هو المدخـل للاعتـراف باختـلاف الآراء، وهو الشـرط الضـروري للانتقـال إلى فكـرة الشـرع وإلى فكـرة القانـون، لأن فكرة القانون هي أيضًا تسـوية بين مصالح مختلفة. والشـرعية الدوليـة تعني أن هناك دولًا مختلفة، تقيم فـي ما بينها عقدًا يتضمن، مثلًا، أن مـن غير الجائز لدولة ما أن تحتل دولة أخرى، ولا يجوز لفرنسـا أو ألمانيا أن تستولي على لوكسمبورغ تحت أي حجة من الحجـج. الكويت دولة صغيرة مصطنعـة تحجز العراق عن البحر، أي عن الخليج العربي. أعرف ذلك. وأعرف أن الكويت ليست دولة من العصر العثماني، لكن دعني أقُل حتى العراق لم يكن دولة في العصر العثماني. كان فـي العصر العثمانـي محافظات وألويـة، وهذه الدول التي نراهـا اليوم مثل العـراق وسـورية والأردن ولبنـان والكويـت والسـعودية لـم تكن موجـودة في العصر العثماني.

- **لكن الشرعية الدولية هذه لم تطبق في فلسطين على الإطلاق.**

– أنـا أعتقد أن الشـرعية الدولية بصرف النظر عن قضية فلسـطين سـتتغير ويجب أن تتغير، ولا أتصور أن الشرعية الدولية بعد عشرين سنة ستكون صورة طبق الأصل عن حال الشرعية الدولية اليوم. وإذا بقيت الشرعية الدولية كما هي اليوم، أعتقد أن البشرية تكون، في هذه الحال، سائرة نحو الفناء.

إذا كنا فعلًا نريد تغيير الشـرعية الدولية في الاتجاه الصحيح، علينا أولًا أن نؤيد الشـرعية الدولية تأييدًا لا لبس فيه، وأن تكون بندًا مـن بنود ثقافتنا. وحتى لو جاء وقت تكسر فيه الشرعية الدولية بعض مصالحنا فنحن معها. أما في شأن العراق والكويـت، فأنا ضد ضـم الكويت، ومـع انضمام الكويت إلـى العراق. الأولى غير شـرعية، والثانية شـرعية. وهنا أريد التحذير من عبـادة النفط. عبادة النفـط مثل عبادة السـلاح مثل عبـادة الذهب مثـل عبـادة الآلات، وثنية جديدة

تتخذ أشكالًا مختلفة. وهناك من يعتقد أن النفط إذا احتله العرب تُحل أمورنا كلها. وهنا أود أن أذكر أن الاتحاد السوفياتي كان ينتج النفط والغاز بكثرة في زمن بريجنيف، وانتعش بعض الناس وتيسرت أحوالهم، وتبيّن لاحقًا أن النفط والغاز خرّبا الاتحاد السوفياتي بشكلين: هدرت الأموال في مشاريع خربت الطبيعة وخربت الأرض الزراعية، ومن جهة ثانية أضفت أموال النفط والغاز الخراب الداخلي على الاقتصاد السوفياتي.

أذكُر في عام 1956 أنني سمعت محاضرة في المركز الثقافي في اللاذقية عن العراق وآثار العراق والمساجد وغير ذلك. وقال المحاضر إن العراق لديه محطة تلفزيون وسبق سورية في هذا المجال، لكن ليس في بغداد مجارير. وقال إن العراق من أهم الدول النفطية في العالم، وسورية ما كان لديها نفط ولا تنتج ليترًا واحدًا منه ومع ذلك سورية أفضل حالًا من العراق، في معظم النواحي. فالسوري الميسور كان باستطاعته أن يذهب شهرًا إلى اليونان أو إلى فرنسا في الصيف، أما العراقي الميسور فيمكن أن يصيّف في دمشق فحسب، ويعتبر ذلك ارتقاء.

• **كيف تتناول إذًا مسألة الشرعية الدولية والموقف من قضية فلسطين؟**

ــ في هذا الميدان أنا، أرفع لواء الشرعية الدولية، وأطالب بتطبيقها على الجميع، فالشرعية الدولية، ولا سيما أننا نلاحظ أن شعار تحرير فلسطين من البحر إلى النهر راح يخدم تسليم بقية فلسطين، وليست ضدنا، وهي لمصلحتنا لا لمصلحة إسرائيل. إن المزايدة في القضية الفلسطينية جلبت لنا الخراب منذ مؤتمر شتورة في عام 1962 الذي سمّيناه أنا وياسين الحافظ «مهرجان شتورة». نعم، المزايدة على القضية الفلسطينية عنصر كبير جدًا في انهيار العرب. في عام 1962 كانت المزايدة الأولى: أكرم الحوراني وأمين النفوري وصحافة سورية وصحف لبنان ... إلخ. المزايدة الثانية نجحت بعد حرب حزيران/ يونيو 1967، المسيرة صار اسمها «حرب التحرير»، أي تحرير فلسطين من النهر إلى البحر، فكانت النتيجة أن أبواب جهنم فُتحت علينا وخسرنا فلسطين، واحتلت إسرائيل الضفة الغربية وقطاع غزة وسيناء والجولان.

أهم شيء هو تفاهم العرب على الامتناع عن الاقتتال والانقسام والتصادم. من إسبانيا والبرتغال إلى بولونيا وفنلندا، ثمة أوروبا تتوحد. أمة واحدة مؤلفة من كذا شعب وكذا لغة. العرب قومية واحدة ولغة واحدة ودين واحد وثقافة واحدة ومع ذلك لا نجد دولتين عربيتين في وئام بل في عداء.

أنا أريد أن نتبنى فكرة التضامن العربي، وعدم اقتتال العرب.

في مسألة السلاح والتسلح والحرب والسلم، أود أن أضيف أن عبد الناصر وضع عددًا من الشعارات وعمل بموجبها، منها السلام العالمي والوفاق الدولي وتحريم الأسلحة الذرية وخفض التسلح. وعبد الناصر كان أحد أبطال هذه القضية مثله مثل نهرو وتيتو. أميركا كانت دائمًا ضد عبد الناصر، والسوفيات ما كانوا معه على أقل تقدير. ومع ذلك كان عبد الناصر مع سياسة الوفاق الدولي ومع السلام العالمي، ومع تحريم الأسلحة النووية (الكيماوية وأسلحة الدمار الشامل). في عهد الانفصال السوري شنت إذاعة دمشق حملة على عبد الناصر لأنه تراسل مع جون كينيدي في شأن قضية فلسطين. عبد الناصر استمر في موقفه الذي صاغه مؤتمر باندونغ الذي لم يذكر في قراراته إزالة إسرائيل، بل قال: بتطبيق القرار رقم 181 الصادر عن الأمم المتحدة في عام 1947 والمعروف بقرار التقسيم. مؤتمر باندونغ طالب بتنفيذ الشرعية الدولية.

إن معركتنا مع إسرائيل معركة قاسية جدًا جدًا، وبلا أدنى ريب فإن إسرائيل مدعومة جدًا، وبلا أدنى ريب أن إسرائيل قوية وليست ضعيفة. معركتنا مع إسرائيل يجب أن تتخذ الشكل التالي: إذا كانت إسرائيل مع الحرب فيجب أن نكون مع السلام. إسرائيل ضد الشرعية الدولية، إذًا نحن مع الشرعية الدولية.

ما لفتني في أوائل آب/ أغسطس 1990 أن أميركا لم تهتم في البداية باحتلال العراق للكويت، وصبت اهتمامها على فكرة الدفاع عن السعودية والإمارات. وبعد ذلك بأسبوع، حين دخلت فرنسا والاتحاد السوفياتي على خط السياسة، وهو ما يسمى الشرعية الدولية التي تنص على عدم جواز الضم

بالقوة، وضرورة التراجع عن الضم، وعـودة الكويت إلى ما كانت عليه، وعودة عائلة الصباح إلى الحكم، تغير موقف الولايات المتحدة.

نحـن نعـرف أن العـرب يتسـلحون بشـكل غيـر معقـول. نحـو أربعين أو خمسين في المئة من الأسلحة المستوردة إلى العالم الثالث تستوردها السعودية والعراق وسورية ومصر والكويت وليبيا والجزائر والمغرب. متى كانت الحرب تقاس بكمية السلاح؟ هل إن بلدًا لديه 2000 دبابة هو أقوى من بلد لديه 500 دبابـة؟ الجيـش السـوفياتي كان أضخم بكثيـر من الجيـش الأميركـي، لكنه لم يكن أقوى منه. الاسـتخبارات السـوفياتية كانت أضخم عددًا من الاستخبارات الإنكليزية والأميركية لكنها لم تكن أكثر فاعلية بتاتًا بل أقل فاعلية.

إسرائيل وحدها أقوى من الدول العربية. هنا الفضيحة، فهي تحتل جنوب لبنان ومعها فريق من الناس يؤيدها، وهي موجودة في الجولان، والبارحة كانت في سـيناء، وهي تحتل الضفة الغربية وقطاع غزة. وهي انتصرت في عام 1948 وفي حرب 1967. ودخل الفرد الإسـرائيلي أعلى من مثيلـه في الدول العربية. أنا أود أن أعرف لماذا المجتمع الإسـرائيلي يتلقى مهاجرين ويسـتوعبهم، بينما مجتمعنا يقذف الآلاف من الناس إلى الخارج؟

20 - الشعب

- **كيف تُعَرَّف كلمة «شعب» أو كلمة «جمهور»؟**

- الشعب كيان سياسي ثابت، والجمهور، بدءًا من الجمهور في صالة السينما، ليس له كيان ثابت. الشعب يتكوّن من أفراد مختلفين، وهو مقولة اختلافية. فالإنسان وهو واحد من الناس له حق الائتلاف مع غيره من الناس، وحق تأليف زمر (مجموعات) وجماعات وشركات وجمعيات ومجتمعات بجميع معاني الكلمة. أنا وأنت وفلان وفلان نريد أن نؤلف ناديًا أو حزبًا سياسيًا أو نقابة أو دينًا جديدًا. أحدنا أعلن نفسه نبيًا ويوجد من يؤمن به فليكن. هذا حق. وفي ضوء ذلك نستطيع القول إن الشعب هو العلاقات بين الناس. أما القطيع المؤلف من أفراد فهم مثل بعض. هؤلاء كتلة وليسوا شعبًا. والتاريخ هو تاريخ إنتاج البشر لوجودهم اجتماعيًا. البشر ينتجون وجودهم اجتماعيًا، وهذا الإنتاج له تاريخ، وله بيئة جغرافية، وبهذا المعنى فإن التاريخ محصلة الكيفيات المختلفة، مثلما يقول المثل الشعبي عندنا: الجمل نوى نية، والجمّال نوى نية، ونية ربنا فوق كل نية.

أنا أقسّم التاريخ إلى قسمين: التاريخ الداخلي والتاريخ الخارجي. التاريخ الخارجي كأن نقول إننا ناضلنا ضد الفرس وضد الترك ... إلخ. أو لنتحدث عن تاريخ الإسلام بدءًا من مكة والمدينة والقتال ضد المشركين ثم ضد الروم والفرس والصليبيين والمغول والترك ... إلخ. ثم حرب الخلاص من الفرنسيين والإنكليز أي الحرب ضد الاستعمار. هذا هو التاريخ الخارجي. أما التاريخ

الداخلي فيتضمن الخلاف والاختلاف والتعاون والصراعات داخل الجماعة، والاعتراف بالجميع داخل الجماعة. والقصد هنا أن نتكلم على الوعي القومي. العثمانيون مثلًا نقطة خلاف. معظمنا يعتقد، مع مبالغات كثيرة، أن العثمانيين سبب التدهور والانحدار، وإن العصر العثماني كان عصر تدهور وانحدار طوال 300 سنة بين عامي 1500 و1800. وأنا أصر على أن العصر العثماني كان عصر انحطاط، وفيه انخفض عدد الناس، وتدهورت الزراعة وتدهور الأمن. لكنني لا أستطيع أن أعزو هذا الانحطاط إلى السلطان العثماني أو إلى الشعب التركي. القضية أكبر من سلطان ومن عنصر الترك. القضية قضية المجتمع، أي قضيتنا الداخلية كعرب. وهناك من يقول: لولا العثمانيون لأكل الإسبان والفرنسيون والإيطاليون المغرب العربي منذ القرن السادس عشر.

أعود إلى الكلام على الاتحاد السوفياتي الذي يعلمنا اليوم، ولم نكن نحتاج هذا الدرس، أن التضحية بالتعليم والتضحية بالثقافة والتضحية بالصحة والتضحية بالزراعة وبالصناعة والتضحية بالقانون وبدولة القانون من أجل السلاح والتسلح وفكرة الثورة هو أكبر عوامل انحدار الأمة. قلنا الكفاح المسلح ثم رأينا المسلح بلا كفاح، والسلاح أكثر بكثير من النضال. أولًا وقبل أي أمر آخر أريد أن أشتغل وأكسب رزقي وأحب وأعشق وأن أربي أولادي وأعيش في نوع من السعادة، وسبيلي إلى ذلك العمل والكدح ... إلخ. ثم، في سياق ذلك، أو بعد ذلك، ومن أجل ذلك، أناضل سياسيًا، ولو حتى بالسلاح. لكن الأمور انقلبت رأسًا على عقب. في بيروت مثلًا في العيد الخمسيني للحزب الشيوعي اللبناني رأينا سيارات بمدافع طويلة جدًا، ويقف وراءها شبان في السادسة عشرة، وهؤلاء يقبضون رواتب. هل هذا معقول؟ الحزب الشيوعي اللبناني في عام 1947 كان يجمع في بيروت ذات المئتي ألف نسمة نحو عشرة آلاف إنسان، لكن في عام 1981 لم تستطع الحركة الوطنية التقدمية بجميع أطرافها أن تجمع في بيروت الغربية وحدها بقدر ما جمع صائب سلام وحده. هذا هو الانحدار الكبير.

21 - الله

• **ستتكلم على الله والمطلق. ماذا تقول في هذا الحقل المعرفي؟**

- نعرف الارتباط الأرسطوطاطيلي للكلمة بمقولة الشكل. الله هو الذي يمنح الأشكال فهو، كما قال العرب، واهب الصور. العرب يذكرون الله (بسم الله، الله يحرسوا، هيك الله بدو)، ويمكن أن يذكر الواحد اسم الله 5000 مرة في اليوم. الأوروبي غير ذلك. في المملكة العربية السعودية وفي درس الفيزياء يقولون: الحرارة تمدد الحديد بمقدار كذا بإذن الله أو إذا شاء الله، أي إن الله يدخل في كتاب الفيزياء وفي شتى مواد التعليم على الطالع والنازل. إذا كان الأمر هكذا فقد حُيد الله، وما عادت له أي قيمة، بحجة إنه موجود في كل مكان وهو مسيِّر الأشياء كلها. هنا يحصل نوع من التطابق والتلاصق بين الله والعالم (انحلال الله في العالم). وفي محاولة انحلال الدين في العلوم فلا العلوم تتقدم ولا الدين يصبح له شأن إيجابي في حياتنا أو في تاريخنا. الأوروبيون خلاف هذه الحال.

لا أعتقد أن الدين كان له شأن كبير في تاريخ البشرية، ولا سيما في مراحله الأولى حين ارتقى الإنسان من الحيوانية والبربرية والغريزية بفضل المحرمات الدينية. أول تحريم كان ضد افتراس الإنسان للإنسان. وهذا الأمر استمر في بعض جزر المحيط الهادئ حتى القرن التاسع عشر، وهو أصل عام للبشرية جميعًا. النوع الإنساني كله كان يتعاطى أكل لحوم البشر وقتل الإنسان. العبودية كانت تقدمًا كبيرًا قياسًا على مرحلة أكل لحوم البشر. العبودية كانت

خطـوة كبيرة إلـى الأمـام. والحضـارات الأولـى التي قامـت على الـرق ألغت لحوم البشـر، لكن بقي فيها طقس أضاحي البشـرية للآلهة عند الإنكا والأزتيك وقرطاجـة. وهنا تكمـن عظمة الديـن الإبراهيمي (نسـبة إلى إبراهيـم الخليل)، مـاذا يمثل إبراهيـم الخليل، إنـه يمثل انتهاء عصـر الأضاحي البشـرية حين نفذ إبراهيـم أمر الله الذي قال له: لا تقتل ابنك بل خذ هذا الخروف، وضَحِّ به بدلًا من ابنك. ونحن نعـرف أهمية إبراهيم الخليل في المسـيحية ولـدى كيركيغارد والمسلمين.

مسألة الله هي مسألة فلسـفية ولدت من التفكير أو من الأفكار التي أوحى بها الله إلـى الفكر الإنسـاني. إذًا، معضلة وجـود صفات الله مـن الواضح أنها ولدت من الأفكار التي أوحى بها الله إلى التفكير البشري. والمعتقدات الشعبية هي أساس أي دين. إن فكرة الله حملها إلينا التقليد والتراث. والمذاهب الدينية تؤيد حضورًا مباشـرًا ومـدركًا لله في الوعي البشـري؛ فالله حاضر مباشـرة في وجدانـي وفي وعيـي وفي ضميـري، تمامًا مثل عبارة باسـكال المشـهورة: الله المحسـوس للقلب فلا حاجة بـه للعقل والفلسـفة. لكن اللاهوتييـن لا يقبلون كلام باسكال العظيم، ولا يقبلون نفي العقل والفلسفة في معرفة الله.

في كتاب فلسـفة عصر النهضة لأرنسـت بلوخ وردت فكرة بمنتهى الذكاء عـن خلق العالم من العدم. وعن تفسـير الخلـق من العدم في الفلسـفة اليونانية تمامًـا كما لو قلنـا إن النجار صنـع الطاولة من الخشـب. فالله خلـق العالم من العدم، فالعدم في هـذه الحال مادة، والعالم وجود وعدم، والله وجود بلا عدم. والعالـم مخلوق من العدم، فالعدم موجود في جوهـر العالم، أي إن العدم جزء من مادة الكون، ومن الوجود الإلهي، وهو جزء لا يتجزأ من كون العالم عالمًا.

تاريـخ البشـرية هـو صراع بيـن الوجـود والعـدم. وعندمـا يتوقـف صراع الوجود ضد العـدم يتزايد العدم ويتقلـص الوجود: عدم الزراعة، عدم الشـغل، عـدم الكرامة، عـدم القانون، عـدم الأمن، عـدم الملكية، عدم الحريـة ... إلخ. عدم الزراعة يعني عدم وجود حنطة وعدم وجود الطعام. تاريخنا هو، بلا شك، انحدار، أي تقلّص الوجود ونمو العدم. فالعدم هو عدم وجود شيء.

الفلاسفة صاغوا عددًا من البراهين عن وجود الله. هناك براهين ميتافيزيقية وبراهين فيزيقية وبراهين أخلاقية. البراهين الميتافيزيقية هي التي تتخلص مباشرة من فكرة الله إلى وجود الله. وأول برهان ميتافيزيقي هو البرهان الأنطولوجي وهو أشهر البراهين. وكما نرى أنه البرهان الأعمق، بل الأكثر فلسفية والأقل شعبية، وهذا البرهان الأنطولوجي أو البرهان الكينوني اخترعه في القرن الحادي عشر القديس آنسيل، واستأنف هذا البرهان في ما بعد ديكارت ثم مالبرانش فسبينوزا فهيغل. ونستطيع القول إن كانط رفضه، وهيغل رد على كانط وقبله. ديكارت أعطى هذا الدليل شكلًا رياضيًا تقريبًا فقال إن للمثلث مثلًا جوهرًا أو ماهية وهي أن مجموع زواياه يساوي 180 درجة. هذا البرهان هو برهان قبْلي حيث يزعم أصحاب هذا البرهان أنهم إنما يستنتجون وجود الله من جوهر الله أو من ماهية الله. فالله هو الكائن الكامل، أي إن له تمام الوجود. فمن المتناقض إذًا ألا يكون موجودًا. لكن كانط وجه إلى هذا البرهان نقدًا كاملًا، ويمكن أن نختصر نقد كانط بما يلي: لا يمكن أن نستنتج تحليليًا من مفهوم أو فكرة إلا ما هو موجود فيها ضمنيًا. في فكرة سبينوزا عن الكائن لا يمكن أن تحوي إلا فكرة الوجود وليس الوجود. فبين فكرة الوجود والوجود فارق كبير.

البراهين الفيزيقية أولها البرهان الكوسمولوجي أو البرهان المستند إلى عَرَضية العالم. العالم عَرَض، إذًا يجب أن يكون كائن ما أوجد العالم العرضي. العالم العرضي إما أن يكون موجودًا وإما أن يكون غير موجود. فإذا كان موجودًا فهذا يعني أن كائنًا ما أوجده وهو الله. هذا البرهان ضعيف عند الفلاسفة. ثمة كثيرون من الفلاسفة الكاثوليك يسخرون منه. مالبرانش لم يقبله، وكذلك إدوار لوروا. كانط قال إن هذا البرهان يخبئ غشًا من السفسطة. ومن ضمن البراهين الفيزيقية البرهان الثيلوجي أو البرهان بالغاية، وهو برهان ضعيف أيضًا سخر منه مالبرانش. أما البراهين الأخلاقية فتتحدث عن مفهوم الجزاء في الأخلاق. وعن أن العقل الذي ينير الإنسان هو حكمة الله نفسها، وأن الله ليس وجودًا بل مبدأ الوجود، وهو فوق كل وجود. وقبِل ديكارت هذا البرهان بقوله إن العقل هو نور طبيعي وضعه إله فينا.

إن جوهر الروح يفترض الاتجاه نحو الغاية غير الواعية. فإذا كان الروح هو الواقع الأول والمطلق فإن الغائية جزء من جوهر الوجود نفسه، والعالم يجب أن يُفهم على أنه مُحرَّك بالروح ومتّجه نحوه.

في مستوى نظرة المعرفة، أو في مستوى المنطق نستطيع القول إن العالم كله، طبيعة وإنسان، هو ناتج أو نتيجة. الطاولة أمامي منتوج، والهواء الذي أتنفسه هو ناتج، والشمس ناتج، والقمر موجود ولم يكن من قبل موجودًا. وهذا الموجود إنما جاء إلى الوجود كي يصير موجودًا. قلم الرصاص موجود، وهو جاء إلى الوجود، وبعد ذلك ليس له تاريخ لاحق إلا أنني استهلكه وسيختفي وينقرض. جسمي موجود، وهذا معناه أنه يجيء يوميًا إلى الوجود بفضل التحولات التي تجري فيه، أي بفضل الاستهلاك الذي استهلكه يوميًا من مواد غذائية. المجتمع موجود، ومعنى ذلك أنه جاء إلى الوجود، ويجيء يوميًا إلى الوجود، وهو ناتج من علاقات الناس.

الطاولة والكرسي والبيت منتوج العمل الإنساني. لكن الشمس والهواء والأوكسجين الذي نتنفسه وجدول الماء هذا كله منتوج الطبيعة وليس الإنسان. وممارسة الإنسان لعملية الإنتاج هي التي تعلّمه المنطق وتعلّمه فكرة الاستنتاج، كما ذكر لينين بشكل مختزل، أي إن العمل الإنساني هو الذي يعلم الإنسان مقولة السببية ومقولات المنطق. والمقولة المركزية في فلسفة هيغل وماركس وفي تصورهما للعالم هي مقولة منطق الواقع، أي الإعلان الصريح أن الواقع باعتباره واقعًا له منطق، وهذا المنطق هو منطق الواقع. وفهم الإنسان منطقَ الواقع هو جانب من ارتقاء البشرية وصعود البشر. وكل حديث الإبستيمولوجيا العربية اليوم بعيد عن أساس الموضوع. الإبستيمولوجيا بالمعنى الدقيق ليست نظرية المعرفة، بل هي فلسفة العلوم، بينما الأغنوزيولوجيا هي نظرية المعرفة. الله والطبيعة يتلاصقان. الله والموجود يتلاصقان. الوجود ينشطر إلى اثنين: الوجود ليس ماديًا خالصًا، بل معه مرافقات معنوية وأخلاقية وفكرية وذهنية، وهي عناصر في تكوين هذا الوجود. وهناك وجود فوق هذا الوجود وفوق كل وجود. هناك نسبي إذًا وهناك المطلق. هناك ما هو أرضي إذًا وهناك ما هو

متعالٍ. المقـولات الدينية هنـا تصبح مقولات فلسـفية وتصبح مفاتيح لكشـف العالم، ولبناء صرح العلوم العلمية.

- **مَن مِن العرب كتب في فهم الله؟**

– لـو قـام الغزالي من قبـره ومعه ابن رشـد ومعهما يوحنا الدمشـقي وابن سينا، لا يمكن أن يفكروا مثلما فكروا في زمنهم، لأن الإشكالية نفسها تغيرت، والأسـئلة تغيرت، وسـيضعون فـي مركز نظرهـم أن العالم ينوجـد وهناك خلق مسـتمر بواسـطة البشـر الذين خلقهـم الله. وبهـذا التفكير سـيحلون المسـألة، مـع الفارق الحـدي بين الخلـق الإلهـي والخلق البشـري. الخلق الإلهـي خَلْقٌ من العدم، أما الإنسـان فيخلق شـيئًا من لا شـيء. الله العربي السـامي السينائي الإسلامي التوراتي المسـيحي، خلق العالم بكلمة «كن» فكان. وهذا غير فينيقيا وغير بابل وغير الهند والصين واليونان.

تحضـر إلى ذاكرتي في كتـاب كارل ماركس **رأس المال** الفكـرة القائلة إن حركة الكواكب السـيارة تشـكل قطعًا ناقصًا، وإنها تنجـذب نحو المركز وتتخذ شـكل القطع الناقص. المقولـة الثنائية الماركسـية الفيورباخية التـي نجدها عند جاك دريـدا وفي تاريـخ الفلسـفة، تقول بالتعـارض بيـن الماديـة والمثالية، أي الـروح والفكر والوعـي (ولينين يضيـف النفس) مـن جهة، والطبيعـة والوجود والمادة والفيزيقي من جهة ثانية. هذه هي المعارضـة الكبرى أو المقولة الثنائية الكبـرى. المقولة الأولى (روح، فكـر، وعي، نفس) سأسـميها المقولة الروحية الفكريـة، والمقولة الثانيـة (البيعة، الوجود، المـادة، فيزيقي) سأسـميها المقولة المادية. الآن، أين نضع الله؟ في أي مجموعـة؟ كثيرون من الناس يضعون الله في خانة الوجود. ومن دون شـعور ينزاحون إلى المـادة، والله يصبح لديهم في صحبة الأشـياء. ولأن الله ليس طاولة ولا كرسـيًا، وبما أن المضارعة والتشـبيه ضرورة للفهم، فـإن الله ومقولة وجود الله يصبحان مثـل وجود الجبل، أو مثل وجود الشـمس، واللـه يصبح شـقيق المقولـة الماديـة، والإيمان بالله سـيكون نموذجه اليقين المادي أو الإدراك الحسـي. الطاولة موجودة، الكرسـي والبيت موجودان، والجبل موجود والشـمس موجودة. المفروض أن الله شـقيق مقولة

الروح. الله ليس مادة. وهذا يجعلني أقول إن تسعه أعشار الناس حينما يقولون إن اللـه موجود فقولهم هذا ملتبس جـدًا. إن فكرة الله باعتباره شـخصًا موجهة مباشـرة ضد الحلولية التي تقول إن الله حالٌ في العالـم، وإن الأشياء والكائنات والبشر والحيوانات هي صدورات من الله. طبعًا هذه العقيدة الحلولية تتعارض مع العقيدة المسـيحية وتتعارض مع العقيدة الإسـلامية. والآن أريد أن أقول إننا كعرب ومسلمين نرفض فكرة أن الله شخص لأنها ملتبسة وفيها تشبيه بالإنسان. إذا رفضنا مقولة إن الله شـخص سـقطنا في الحلولية. هناك فعلًا علاقة بين الله والعالم وهي علاقة جدليـة. والحلولية تلغي هذه العلاقة بحجة الوحدة وبحجة مذهب وحدة الوجود. وأنا أعتقد أن مذهب وحدة الوجود مذهب خراب.

إن علاقـة اللـه بالعالم تفتـرض التميز بينهمـا، وتفترض التناقـض بينهما، وتفترض علاقة جدليـة بينهما. وأريد القول وأريد التذكير بأن أمام الإنسـان في موقفه من العالم ثلاثـة خيارات: روحية وفكرية وذهنيـة. الخيار الأول الممكن هو رفض العالم على الطريقة البوذية، أي إن العالم شر والكون شر والحيوانات يفترس بعضها بعضًا، والحروب مندلعة بين البشر، وهذا الكون لا يُصلح. لذلك فإن واجب الإنسـان أن يكـون آدميًا وطيبًا وخيِّرًا وأن يهتم بمصيره الشـخصي وبخلاصـه. رفـض العالـم يمكـن أن يتخذ شـكلًا ثوريًا، والشـكل الثـوري هو التطبيق المباشر للخلاصية، أي عدم السعي إلى النجاة في الآخرة، بل نريد ثورة في الدنيا تبيد الأشرار وتستأصل الشر من العالم وتقيم الفردوس على الأرض. وهذا الشـكل له وجـوه مختلفة، دينيـة وعلمانية وملحـدة، وكثيرون مـن الثوار الماركسـيين الملحديـن يريـدون الفردوس علـى الأرض، وهناك مـن اعتقد أن الفردوس تحقق في الاتحاد السوفياتي. منذ عام 1956 حتى الحمار كان يجب أن يدرك أن الاتحاد السوفياتي ليس فردوسًا، وأن ملايين القتلى، بمن فيهم قادة الحزب الشـيوعي، قُتلوا بتهم باطلة، واتُّهموا بأنهم جواسـيس وأعداء الشـعب. ومع ذلك أتذكر شيوعيًا سودانيًا مهمًّا كتب في عام 1967 مقالة في ذكرى ثورة أكتوبر قال فيها: ليسـت أول مرة أزور فيها الاتحاد السـوفياتي بل جئت إليه في عام 1957، أي قبل 10 سـنوات، وحين جئت في عام 1957 كان اعتقادي أن الاتحاد السـوفياتي جنة وفردوسًـا، الآن اكتشـفت أن اعتقادي ذلـك كان غلطًا،

لأن الاتحـاد السـوفياتي تقـدم كثيـرًا عن عـام 1957. وأنـا أسـتغرب كيف أن ذلك الرجل لا يزال يؤمن بأن الاتحاد السـوفياتي فردوس فـي عام 1957. أَلم يقرأ مقررات المؤتمر العشـرين؟ أَلم يقرأ تقرير خروشـوف السـري؟ أَلم يسمع بحوادث بولونيا والمجر؟ أَلم يكتشف أن زينوفييف وكامنييف وبوخارين ليسوا أعداء للشـعب؟ أَلم يعرف أن ثلاثة أرباع أعضاء اللجنة المركزية المنتخبين في عام 1934 أُعدموا بين عامي 1934 و1939؟ أَما سمع أن الكولخوزات كانت شـيئًا راعبًا؟ أَما قرأ أن خروشـوف عندما جاء إلى الدانمارك رفع بطاقة الحزب الشيوعي وقال: بعد عشر سنوات إما أن تكون زراعتنا أحسن من زراعتكم وإما أسـتقيل من الحزب الشـيوعي؟ وفي ما بعد أعلن أن الزراعة السوفياتية متخلفة وخربانة مقارنة بالزراعة في أوروبا الغربية.

هناك شـكل آخر لتحويـل الأرض إلى جنة هـو أحمد بن بلّـة. ففي حواره مع الصافي سـعيد المنشـور في جريدة السـفير فـي عام 1981 هاجـم النموذج السـوفياتي. وفعلًا الحق معه، ليس في الهجوم فحسـب بل في تشخيص الأمر. لكنـه، امتدح الثـورة الإسـلامية الإيرانيـة، وقال إن مـن حق الإنسـان ومن حق الشـعوب أن صنْع جنـة على الأرض. وهـذا الاعتقـاد الطوباوي اعتقاد شـرير، والطوباوية السياسـية الثورية تحمل السـكين لاستئصال الشـر. والشر يتمثل في فريق من الناس يجب إزالتهم، ونمنح أنفسـنا حق قتل الإنسـان الذي يتجه رغم أنفه نحو الغاية التي تبرر الواسطة. إذا أردنا حصد قمح لا نزرع شعيرًا. إذا أردنا مجتمعًا إنسانيًا لا نزرع الحقد، وإذا زرعنا الريح سنحصد العاصفة.

22- العالم مادة وحركة

• **يرجى التفصيل أكثر في مواقف الإنسان من العالم.**

- ثمة مواقف متعددة في النظر إلى العالم. الموقف الأول هو موقف الرفض، والموقف الثاني هو قبول العالم، والموقف الثالث هو نفي العالم. الموقف الأول شيعي ثوري يجمع كثيرًا من الشيعة وبعض السُنّة. الموقف الثاني هو سُنّي، يجمع بعض الشيعة وكثيرًا من السُنّة. وفي وعي هؤلاء ومعهم المسلمون الأوائل الذين كان موقفهم قبول العالم، أن معاوية بن أبي سفيان مثّل العالم والسياسة مقابل علي بن أبي طالب الذي مثل شيئًا آخر. قبول العالم هو إعلان عن أن الأرض ليست السماء، والسماء ليست الأرض، ويجب قبول العالم أي قبول الدنيا. أن كثيرًا من الشيعة البرجوازيين تبنوا هذا الموقف، واعتقدوا أن الدنيا غير الدين، وهم يقيمون الفرائض ويؤمنون بأن علي أحق بالخلافة. لكنهم في الدنيا ينصرفون إلى التراكم الاقتصادي وإلى الكسب المادي وإلى التقدم. وفي العصر العباسي، وبالتحديد في بغداد، كان الآلاف من هؤلاء، واليوم في الخليج العربي، من ذوي الثراء ومن ذوي العلم معًا. وهذا الوسط الشيعي البرجوازي عبارة عن بؤرة اجتمع فيها الفكر الحر وأدباء وشعراء وفلاسفة ... إلخ. وهؤلاء المفكرون والفقهاء لا أقول إنهم شيعة بل حول الشيعة، وجدوا أن السُنّة أغلقوا باب الاجتهاد وتحجروا، بينما الوسط الشيعي أكثر انفتاحًا. ياسين الحافظ كان متحفظًا عن فكرة الشيعة وحرية الفكر.

الموقف الثالث هو النفي الإيجابي للعالم، وهذا الموقف يُسميه ألبرت

شـفايتزر في كتابه كبار مفكـري الهند «الموقف المسـيحي الأوروبي». ما معنى النفي الإيجابي للعالم، يعني أن أقول للعالـم لا ثم أقول له نعم، لأن لدي رغبة في تحويـل العالـم، أي إن الدنيا ليسـت مجرد دنيا نعيشـها، بل عالـم له تاريخ ويجـب أن يكـون له تاريـخ. وأن هـذه الأرض أو هـذه الدنيـا، أي هـذا العالم ليـس جنة، وليـس من الممكـن أن يكون جنـة، لكن مـن الممكن تحسـينه. إن فكرة القابلية للتحسـن هي جذر للتاريخ والتقدم. وعلى هـذه النقطة التقى أئمة الفكر الأوروبي الغربي. الإنسـان حيوان، له عيوب أكثر من عيوب الحيوانات، لكن له ميزة هي أنه قابل للتحسـن، ولتحسـين عالمه. وهذا محفـور في التوراة والقرآن. تلك هي مقولة «الاستخلاف». الإنسـان خليفة الله، وهو سيد الطبيعة وملـك المخلوقات. فـي بداية كتاب ديكارت **رسـالة في المنهج** طرح مشـروع جعْل الإنسان سـيدًا على الطبيعة وملكًا على المخلوقات. وصدى هذا الموقف الديكارتـي كان واضحًا في مقالـة كارل ماركس عن الهند فـي عام 1853 حين لام الثقافـة الهنديـة لجعلها الإنسـان يركع أمام سـبال البقـرة وهانومـان القرد. وأسـتطيع أن أذكر في هذا الميدان باسـكال ونظريته في الفارق في مقدمة كتاب **نظريـة الفراغ** حين قال: إن علم النحلة كامل وعلم الإنسـان ناقص، وهذا امتياز الإنسـان علـى النحلـة وليس العكـس. إذا قلت للنـاس إن علـم النحلـة كامل سـيقولون لك فورًا سـبحان الخالـق. لكن القـول إن علم الإنسـان ناقص يعني أن أمام هذا الإنسـان تقدمًا وارتقاء وتغيرًا وتطـورًا وصعودًا. وعلم النحلة كامل يعني أن علم النحلة منتهٍ. علم النحلة مربـوط بحاجات النحلة. وأذكر أيضًا آدم سـميث وكانط وجان جاك روسـو، وجميعهـم مختلفون في الرؤيـة، لكن فكرة التقـدم عندهـم ارتبطت بفكـرة الإنسـان، وجميعهم كانـوا مع التقـدم ومع نقد التقدم، ومع الإدراك أن للتاريخ دائمًا وجهًا مأساويًا.

الله في كتابات ماركس والماركسـيين بعده ليس موضوعًا مركزيًا. ماركس شُغل بالإنسـان وبتاريخ الإنسـان وإعطاء تصور عن تاريخ الإنسان بما في ذلك مسـألة الطبيعة. وشـغل ماركس والأعـلام الكبار بعـده بنظرية المعرفـة أو لنقل بطريقة المعرفة وبالفهم العلمي للمجتمع وللاقتصاد وللسياسـة، وهذا كله كان في خدمة تغيير العالم وإقامة نظام جديد اقتصادي اجتماعي حضاري.

كثيرون يميلـون إلى وضع كارل ماركس على خط فيورباخ الذي هو ممثل المادية والإلحاد. ووجدت هذا الأمر في كتابات روجيه غارودي في الستينيات من القرن العشـرين. غارودي يقول إن ماركس الشاب تخلى عن هيغل واهتدى إلـى الإنسـانية الفيورباخيـة، أي إلى الماديـة. ولـديّ اعتراض. إذا سـألتني عن الحاضـر فـي كتـاب رأس المـال، فيوربـاخ أو هيغـل أقـول لـك هيغـل وليس فيوربـاخ. في تعامل ماركس مـع هيغل يبـرز أحيانًا التعامل مع الفكـرة المطلقة الهيغليـة أو لنقُل الإلـه الهيغلـي، وكثير من النصـوص في تاريخ الماركسـية أو معظـم النصوص ربما عند ماركس نفسـه أو عند ماركس وأنغلـز ولينين يتعامل مع الفكرة المطلقة الهيغلية بالنبذ أو الرفض وأحيانًا السخرية. لكنْ ثمة نصوص عند أنغلز ولينين ليست على هذا النحو، هي أقرب إلى القبول والتأييد منها إلى رفض الفكرة المطلقة الهيغلية.

تيـار دو شـاردان لم يتـرك مجـالًا لعقيـدة الخطيئـة، أي لعقيدة السـقوط. أليست نظرية تقدمية؟ غارودي نشر نصوصًا لتيار دو شاردان يعلن فيها أنه يؤيد المادية التاريخية، ويؤيد الحل الاجتماعي للماركسية، البشرية ستقيم الاشتراكية يومًا ما، وأن النظام الرأسـمالي غيـر مقبول في نهاية المطـاف، وهو لا يتفق مع المسـيحية. تيار دو شـاردان يعلن توحيد الإله الأعلى، الإلـه المتعالي الذي هو الإله المسـيحي، أي الله تعالى، والإله الماركسـي الذي هو التقـدم إلى الأمام. الماركسـية شـدّت الناس إلى الأمام وإلى التقـدم، وصرفت الإلـه الأعلى، الله المتعالـي. وأنا أرى أن هذا الموقف خطأ، إذ لا يمكن إلغـاء فكرة التعالي والله المُتعالي.

في روسـيا المتأخرة حاولت الإنتليجنسيا الروسـية الثورية تحويل روسيا. ورأت أن روسـيا متخلفة تعني أن الشـعب متخلف، ويجب أن نغير هذا الواقع. أكبـر خصـم للإنتليجنسـيا الروسـية هو دوستويفسـكي. روسـيا عاشـت خارج الفلسـفة، فيها الدين الأرثوذكسـي الـذي تلوّن بلون روسـي حيـن اعتنق عقيدة «الشـعب حامـل الله علـى أكتافـه»، ومضمونها أن رسـالة المسـيح هي رسـالة خلاص الإنسـان وخلاص البشـرية ويجب أن تحملها. بعد سقوط القسطنطينية

على يدي محمد الفاتح بنحو مئة سنة خاطب راهب روسي قيصر موسكو قائلًا: «سقطت روما الأولى على أيدي البرابرة الجرمان. وسقطت روما الثانية على أيدي الأتراك. وموسكو هي روما الثالثة، فإذا سقطت روما الثالثة سقطت رسالة الخلاص الإلهية». ويبدو أن هذه العقيدة سرت في نفوس الشعب الروسي سريان النار في الهشيم، حتى صار الشعب الروسي حامل الله على أكتافه. وهذا الخط انقلب في القرن التاسع عشر من خط ديني إلى خط لا ديني. وحين أرى كيف أن السوفيات يركضون نحو أنغولا وموزمبيق وأفغانستان وبلاد العرب وكوبا أشعر أنهم يريدون تطبيق عقيدة معينة، وكأنهم يحملون مصير العالم ومصير الإنسان. في ما بعد ندموا على ذلك، بعدما تورّطوا وأهدروا الأموال ولم يصلوا إلى نتيجة. بطرس الأكبر وكاترين الثانية يمثّلان حقبة جديدة من تاريخ روسيا، إذ ما عادت روسيا متقوقعة في الاستبداد الشرقي، بل صارت تتأورب أكثر فأكثر. في القرن التاسع عشر تجددت الانتفاضات الفلاحية، وهُزمت روسيا في حرب القرم وألغيت القنانة في عام 1861، أي في الفترة نفسها التي ألغي فيها الرق في الولايات المتحدة (وهذه نقطة بارزة في تاريخ العالم وتاريخ الإنسان) وتكوّنت في القرن التاسع عشر طبقة من المثقفين الروس، وعلى أيدي هذه الطبقة راحت روسيا تتحول من الدين إلى العلم. الإله الجديد صار علم الطبيعة. لنقُل إن أفكار لامارك وداروين ونظرية تطور الأنواع وُجهت ضد الجهل الديني وضد الإكليروس وضد جهل الفلاح وضد الدين وضد العقيدة الدينية.

انتقلت الثقافة الروسية من الدين إلى علم الطبيعة إلى العلم العلمي من دون المرور بالفلسفة. إن روسيا بطرس الأكبر بعيدة عن ديكارت وكانط وهيغل. أما في القرن التاسع عشر، فاختلف الوضع تمامًا، إذ اطّلع الروس على الفلسفة الأوروبية وعلى الثورة الفرنسية. فالضابط الروسي الذي جاء إلى باريس في عام 1814 وانتصر على نابليون وعاش في باريس شهورًا عدة لم يرَ أن الحياة في فرنسا أرقى فحسب، بل رأى أن الحرية شيء مهم جدًا. الحرية كانت هي المؤثر الأساس في بلد ليس فيه قنانة ولا خضوع إنسان لإنسان. الفلاح الروسي كان يركع ويُقبّل رِجل معلمه أو ابن معلمه بمحبة،

ويصلـي كي يـراه قد تـزوج وأنجـب وريثًا. وهـذا الضابط الروسـي الـذي عاد مـن باريس إلى موسـكو أحضر معه أفـكارًا جديدة، مع أنه لا يعـرف هيغل ولا الفلسـفة الكلاسـيكية الألمانية، لكن عرف أوروبا وفكرها. ثلاثـة رجال أعادوا اختراع الإنسان هم: آدم سميث الإنكليزي وجان جاك روسو الفرنسي وإمانويل كانط الألماني. الثلاثة مختلفون ولكل واحد ميدانه. أحد أهم مصادر هيغل هو آدم سـميث وعلم الاقتصاد السياسـي الجديد. منذ منتصف القرن التاسـع عشر فصاعدًا اكتشـف المثقفون الـروس هيغل وفيوربـاخ الذي أعجبهـم وأعجبتهم ماديته التـي ليس فيها ديـن ولا ميتافيزيقيـا ولا تأمل نظري. فيوربـاخ هو حامل لواء الطبيعة والإحساس والمحسوس ولواء الحب بالمعاني كلها، وهذه الأفكار كانـت ظاهرة عند جميع المثقفين الروس ولا سـيما لدى شيرنيشيفسـكي. وفي النتيجة عرف الـروس هيغل من دون كانط، وهذا لا يجوز، لأنه حمل معه خطر التوتاليتارية أي الاسـتبداد، فلم يدركوا فكرة الضميـر وفكرة الواجب الأخلاقي وفكرة الوعي وفكرة النقد التي هي أفكار كانط.

بقينـا نعتقـد أن كومونة باريـس كان يمكـن أن تنتصر، ولم يكـن ممكنًا أن تنتصـر. ثمة ثـورات وانتفاضات عمالية فـي برلين وباريس لـم تنتصـر في القرن التاسـع عشـر ولا في القرن العشـرين، ولـم تنتصر سـلطة الطبقـة العاملة، وهذا ليس من باب المصادفة. هناك منطق للواقع غير الذي أردناه وسعينا إليه، وعلينا أن ندرك أن الواقع شـيء ونحن شـيء، وإذا أردنـا أن نغير الواقع علينـا أن نُغيّر أنفسـنا ونظرتنـا ورؤيتنـا إلـى الواقـع. وأود أن أضيـف نقطة أخرى هي مسـألة الحرية والإرادة؛ إن الفكر الروسـي الثوري مال إلى اسـتغراق الحرية في مقولة الإرادة. الحرية لدى الإنتليجنسـيا الثورية الروسـية ليست الحريات المدنية، أي حرية العلاقة بين الإنسـان والإنسـان بما فيه العلاقة بين الرجل والمرأة بقدر ما هي تحرر الشـعب وتحرر الفـلاح من نير الإقطـاع والكنيسـة والقيصر، وتحرر العمال من سـيطرة الرأسـمالية أو أربـاب العمل. وجرى الإعلان عـن أن حرية الإنسـان مضمونة مع حرية الأمة وحرية الشـعب وحرية الطبقـة الكادحة، وهذا غير صحيح. وساعد على هذا التشوّه تبعية الروس لقسم من الفكر الألماني كما عند شـيلينغ وعند هيغل الذي يـرى أن فكرة الحرية هي وعـي الضرورة، أو أن

الحرية هي الضرورة المفهومة جيدًا، وهي أطروحة أنغلز التي كان لينين يكررها ولا سيما في كتابه الصغير كارل ماركس (1913). مقولة الحرية مرتبطة بمقولة حريـة الخيـار، أي أن أختار بيـن الذهاب إلى السـينما بعـد الظهـر أو البقاء في البيت لأقرأ.

لينين اختار الإلحاد وشـن حملة على الإيمانية، وحملة على البلاشـفة من جماعة بنـاة الله، أمثـال وزير المعـارف لوناتشارسـكي والكاتب غير البلشـفي مكسـيم غوركي. وهذه العملية بلغـت ذروتها في العصر السـتاليني، حين أغلق سـتالين الكنائس والأديار وتسبب في قتل عشرات الآلاف من المؤمنين ورجال الديـن والرهبـان. 90 في المئة مـن الكنائس والمسـاجد والأديـرة البوذية كلها أُغلقت. ستالين ثبت الإلحاد وأظهر أن هيراقليط ملحد، وهذا تزوير. وأعود إلى لينين لأقول إن لينين أقرب إلى الحلولية، أي إلى مذهب وحدة الوجود منه إلى الإلحاد. وأريد أن أذكر أن لينين كتب مقالة من عشر صفحات عن «دور المادية المناضلـة» شـن فيها حملـة على مجلة تحـت راية الماركسـية. وذكر أينشـتاين الذي قال عنه إن الرجعية تسـتغله، لكنه لم يقل لنا ما موقفه من نظرية أينشـتاين النسـبية فـي الفيزياء. لينيـن كان فرحًا بنظرية أسـطورية المسـيح لـدى عدد من اللامعين، منهم آرثر دروز الإنكليزي وكوسـو الفرنسـي اللذان أعلنا أن المسيح ليس له وجود في التاريخ وأنه أسـطورة عظيمة. ففي تراث الكنيسـة المسـيحية حصلـت تزويـرات للبرهنة عـن وجود المسـيح في التاريـخ، وهـذه التزويرات سـقطت بالتدريـج لاحقًـا. لينيـن ودروز قـالا إن المسـيح غيـر موجـود بصفته شـخصًا تاريخيًا. لكـن ما علاقة الديـن وعلاقة المسـيحية والكتاب المسـيحي واللاهوت المسـيحي بالوعي التاريخي؟ إذا قرأنا كتاب إيف لاكوسـت عن ابن خلـدون نلاحظ مثل هـذه الفكرة لـدى القديس أوغسـطين الـذي كان أول من ضرب المفهوم الدوراني للزمان، وأعلن خطية الزمان. وإذا قرأنا تاريخ الفلسفة الإسـلامية لهنري كوربـان لوجدناه يقول إن الوعي المسـيحي هـو جذر الوعي التاريخاني، وهو يعلن أن الطريق المسيحية الأوروبية مسدودة وأنه متعاطف مع الإسلامية الشرقية الإشراقية الشيعية.

في جانب آخر كان التاريخ السوفياتي يصفق لأهم مدرسة روسية في الأدب والفن والرسم بين عامي 1860 و1905، أي مدرسة الواقعية الاجتماعية أو الواقعية المناضلة، وكان يُقال في مدح هؤلاء الرسامين إنهم ناضلوا ضد الاستبداد وضد القهر وضد القيصر وضد الجهل وضد الإكليروس. وفوجئت في عام 1984 حين كنت أزور معرضًا للفنون التشكيلية السوفياتية في باريس بمقالة كتبها أحد الفرنسيين جاء فيها أن جميع رسامي المدرسة الواقعية المناضلة استخدموا الموضوعات المسيحية في رسمهم. في روسيا في نهاية القرن التاسع عشر تعامل الرسامون المناضلون مع الموضوعات المسيحية، فعلاقتهم بالدين المسيحي إذًا ليست محصورة في محاربة رجال الدين، بل تعاملوا مع الموضوعات الخالدة مثل فكرة المسيح وفكرة الصليب وفكرة العذاب وفكرة مصائب الإنسان. وحين صدر كتاب غالب هلسا **العالم مادة وحركة**، وأنا لم أقرأ هذا الكتاب، قلت إن من حق الإنسان أن يستعمل العالم مرادفًا للطبيعة، لكن الغلط أن يتصور المجتمع أنه مادة وحركة فحسب، فهذا قول تافه. العالم المدني مادة وحركة؟ هذا الكلام ليس له معنى. إذا أخذت قلم رصاص وقسمته إلى قطعتين يصبح لدي قلما رصاص. إذا أخذت نملة وقسمتها قسمين يصبح لدي كتلتان من اللحم لا نملتان صغيرتان.

23 - الحرية والعبودية

- **كيف تنقد تاريخ العبودية؟**

- يقول الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إن الناس يولدون أحرارًا ومتساوين في الحقوق. ماذا تعني فكرة الولادة؟ تعني أن الحرية ليست مُعطاة للإنسان الفرد ولا تمنحها الدولة أو الجماعة أو المجتمع أو الشعب. الحرية مولودة وحرية الإنسان ملازمة له بمجرد أنه ولد. تاريخنا لم يسر بموجب هذا القول. وتاريخ البشرية ليس تطبيقًا لهذا الشعار، ومن المحال أن يكون تطبيقًا لقول عظيم حتى لو كان جميع البشر يريدون الحرية والمساواة.

قويت فكرة الحرية جدًا في القرن التاسع عشر في أوروبا. أما عند العرب فمفهوم الحرية يقابل عبودية العبد. هناك العبد. وهناك الإنسان الحر والمرأة الحرة. ومع ذلك لا توجد دراسة فلسفية نظرية عن موضوع الحرية. الحركة الوطنية في بلادنا رفعت لواء الحرية، لكن الحرية اتخذت شكل التحرر الوطني، أي تحرر الأمة من الاستعمار، وصرنا نتكلم على التحرر السياسي أي حرية الأمة تجاه الاستعمار، وحرية الفلاحين من نير الإقطاعية، وتحرر الشعب من نير الدولة، وتحرر الطبقة العاملة من النير الرأسمالي. وما أُهمل هو الحريات المدنية وحقوق الفرد وكل ما له صلة بعلاقة الإنسان بالإنسان. والحرية السياسية والحرية الاجتماعية بوجه عام لم تصلا إلى فكرة الحرية المدنية. لقد أهملنا الديمقراطية وآمنّا بالوحدة العربية والاشتراكية، أما الديمقراطية فشيء تابع. وأنا أعتقد أن الديمقراطية طريق إجبارية لجميع الأهداف.

كما غُيبت الديمقراطية في الفترة السابقة، صارت اليوم عصا سحرية لدى البعض وكأنها قادرة على حل المشكلات كلها. المذهب الطبقي الذي سيطر على كثيرين في جميع بلاد العرب في الستينيات وفي السبعينيات هو إعدام المسألة الديمقراطية. الديمقراطية ضرورة من أجل العدالة أو لمزيد من العدالة. ويجب أن نعارض الميل إلى التضحية بالحرية على مذبح الإرادة. هناك ميل إلى جعل الحرية تابعة للإرادة ولا سيما إرادة الشعب وإرادة الحزب الثوري وإرادة القيادة الثورية والطليعة الثورية وإرادة الطبقات الكادحة، والتقليل من فكرة الحرية، على طريقة «لا تلم كفي إذا السيف نبا صح مني العزم والدهر أبى». لا بد من دراسة الحرية في علاقتها بالقانون والحق. وكما يقول هيغل فإن الحرية غاية التاريخ، والتاريخ هو مسيرة نحو الحرية. والتاريخ هو تاريخ العبودية. والتاريخ بدأ حين انتقلت البشرية الأولى من الافتراس وأكل لحوم البشر إلى العبودية، فصار الإنسان بدلاً من أن يقتل ويؤكل لحمه يؤسر ويستخدمه آسره عبدًا. هذه أول ثورة تاريخية في تقدم الإنسان، وهي التي انتشلت الإنسان من طبيعته الحيوانية الافتراسية.

العمل المأجور أرقى أشكال العبودية، بل هو المدخل إلى ما بعد العبودية، أي إلى الحرية. وهنا أريد أن أُعرّج على شعار الجماهيرية الليبية وهو «شركاء لا أجراء». هذا شعار عظيم جدًا جدًا وبلا أدنى ريب، وأرقى ما يجب أن تصل إليه البشرية أي التشارك. وأذكر هنا بيانًا صدر عن مفتي الجمهورية اللبنانية حسن خالد في عام 1981 في مناسبة عيد الأضحى، وفيه يقول: «لا إسلام لبشر، الإسلام لله. لا إسلام للأشياء، الإسلام لله»، ودافع عن الدولة وعن كرامة الدولة وقال إن العبودية أساس لحرية الإنسان. وهذا طرح عميق جدًا. وأريد القول إن العبودية لله أساس حرية الإنسان، والعبودية لله أساس مسيرة الإنسان نحو الحرية. يجب أن نتخطى التعارض القطبي الميتافيزيقي بين السماء والأرض، وأن نجعل هذا التعارض تعارضًا جدليًا، فالسماء تشد الأرض إلى أعلى وهذا هو التاريخ. العقيدة الدينية، المسيحية والإسلامية، أيّدت وجود الطبقات، وأيّدت وجود العبيد، وهذا الأمر ليس شيئًا مخجلاً، بل إنه يتضمن الاعتراف بالتاريخ والاعتراف بالتدرج والتقدم. ولو تصوّرنا أن

المسيحية أعلنت إلغاء العبودية أو إلغاء الدولة وإلغاء السلطات وإلغاء الملكية الخاصة ماذا كان حدث؟ هل كان تحقق الإلغاء؟ لا. بل كانت المسيحية قد زالت. فتصالح الكنيسة مع الدولة والملكية الخاصة والشرط الإنساني الواقعي والأحوال الواقعية، هذا الانقلاب الرجعي أو المحافظ للكنيسة، كان الشرط الضروري كي تفعل الكنيسة فعلها التقدمي المديد والطويل والمتدرج. إن بعض الناس يعتقد أن رسالة المسيح الاجتماعية لو انتصرت، ولو انتصر أبو ذر الغفاري أو علي بن أبي طالب لتجنب العرب والبشرية 1400 سنة من الظلم ومن القهر. هذا «حكي فاضي»، وهذا هو الغلط.

الآن، وفي شأن أطروحة المفتي حسن خالد أقول: نعم، العبودية لله شرط حرية الإنسان. والإنسان عبد للضرورات المادية والدنيوية، لكنه يسعى إلى تغيير هذه الضرورات تدريجًا في عملية صعود طويلة من هذه العبودية إلى الحرية. هنا لا بد من تذكر تيار دو شاردان الذي كان يدعو إلى الجمع بين الإله المسيحي الذي فوق، أي الله تعالى، وإله الماركسية الذي تحت أي التقدم إلى الأمام في سباق المستقبل الدنيوي. يريد جعل الله العالي في بُعد شاقولي مع الأرض. إن شعار «شركاء لا أجراء» هو أعظم شعار، وهدف أي مجتمع يريد أن ينتقل إلى التشارك. والتشارك هو تشارك بين أفراد مختلفين، وإلا ليس لكلمة «التشارك» أي معنى. إذا كان البشر مجرد ذرات متماثلة فلا تشارك بينهم، وإذا كان البشر مثل حبات الرمل، وإذا كانت الجماعة أو الأمة كتلة صخرية، فلا يوجد تشارك. التشارك يعني أفرادًا مختلفين يتشاركون. حتى إن كلمة «سوسيتيه» الفرنسية التي ترجمت إلى مجتمع، تعني عند الفرنسيين والإنكليز الشركة، وتعني الجمعية أيضًا، ويمكن أن تعني الشركة الرأسمالية.

لا بد من تمييز الديمقراطية من الليبرالية. الليبرالية هي حركة طبقة وسطى ميسورة، بينما الديمقراطية تيار له صلة بالفلاحين والعمال والحرفيين والفقراء، أي إن فكرة العامة هي جزء من فكرة الديمقراطية. أوروبا عرفت الليبرالية كمدخل إلى الديمقراطية، والديمقراطية لم تتحقق في أوروبا إلا بفضل الثورة الصناعية ونضالات العمال ونمو الطبقة العامة. وإذا كانت الليبرالية هي

الاعتراف بحقوق الإنسـان فهذا لا يمكن إلا تأييده بالتمام. وإذا كانت الليبرالية هـي النظام الاقتصادي الرأسـمالي فهنا يجـب نقد الليبرالية. لكن، لسـوء الحظ أصيب البديل الاشـتراكي بفشـل انهيار، وحمل إلينا في القرن العشرين دماء لا طائـل منها. لذلك أقول إن الديمقراطية ليسـت الليبرالية، لكن الديمقراطية التي تتعامل مع الليبرالية بالحذف ليسـت الديمقراطية بل إنها الاسـتبداد والإرهاب. لأن الديماغوجيا، أي خداع الشـعب، قائمة في صلب الاستبداد، وهي لا تنفك تعلن للناس أننا لو تخلّصنا من الفئات المسـتغلة للإنسانية فسيتحقق الفردوس، وهذا إلغاء لفكـرة الوعي. وعندئذ تتحول الديمقراطية إلـى «أوغلوقراطية»، أي حكـم الجمهور لا حكـم الشـعب. والجمهور لا يحكـم، بل يحكم مَـن يتكلم باسم الجماهير، وهو حكم استبدادي فظيع.

الديمقراطية تعني، أولًا، حقوق الإنسـان والمسـاواة فـي الحقوق وحرية الضميـر. أقـول حقـوق الإنسـان لا حقـوق المواطـن. حقـوق المواطـن تعني الحقوق السياسـية فـي وطن وفي دولـة. وتعني ثانيًـا، حرية الضميـر، أي حرية الدين وحرية اختيار الدين من دون إكراه. وحرية الضمير جذر لحقوق الإنسان. وحقوق الإنسـان هي حرية الاجتماع وحرية الائتلاف وحرية الاشتراك. فالبشر الأفراد لهم الحق في أن يتفاهموا في الميادين كلها، حتى الميدان الديني الإلهي السـماوي هو ميدان بشـري. الدين والدنيا مفهومان بينهمـا علاقة، وتكاد تكون علاقة يومية ودائمة. حرية الاجتماع أو حرية الاشتراك هي أيضًا حرية الصحافة وحرية النشـر وحرية الكتابة والحريـة في الإبداع في المجـالات كلها. وحقوق الإنسـان هي الحـق في العمـل والعيش، وعلـى المجتمع وعلـى الدولة واجب تأمين العمل للإنسـان. هنـا دخلنا في المفهوم الاشـتراكي. وأريد أن أشـير إلى «الوثيقـة الخضـراء لحقوق الإنسـان»، حيـث ورد فيها أن العمـل حق وواجب على كل إنسان. وأخشى أننا ضيّعنا الحق باسـم الواجب. فكرة الحق غير فكرة الواجـب. العمل حق وواجب أدبي، لكـن العمل ليس واجبًـا حقوقيًا. حقي أن أعمل يفترض أن مـن حقي ألا أعمل، وأن أعيش عالة علـى أخي أو ابن عمي. وهـم إذا أرادوا عـدم مسـاعدتي فهـذا حقهم. غيـر أن هنـاك ارتباطًـا بين الحق والواجب. والارتباط غير الخلط.

لا بد من أن أميّز هنا الميدان الأخلاقي من الميدان الحقوقي. أخلاقيًا عليّ واجب العمل كي أُعيل نفسي وعيالي. هذا واجبي الأخلاقي، لكنه ليس واجبي الحقوقي، ودليلي على ذلك عدم وجود أي قانون لا في فرنسا ولا في الاتحاد السوفياتي في زمن ستالين أو زمن بريجنيف يفرض على الفرد أن يعمل. ولما ذهبنا إلى الاتحاد السوفياتي في عام 1955 لاحظنا وجود المتسولين بكثرة، ولا يوجد قانون يمنعهم من التسول. العمل ليس واجبًا، بل هو حق. ومن حقوق الإنسان حقه في الحياة، وأقصد حقه في ألا يُقتل، وواجب الغير ألا يقتلني، وواجب الدولة ألا تقتلني بل أن تحميني من الغير.

24 - العثمانيون والانحطاط والنهضة

- **هل ساهم العثمانيون في الانحطاط العربي؟**

- واجهت الحركة الوطنية في بلادنا الغزو الاستعماري منذ زمن نابليون بونابرت وعبد القادر الجزائري وصولًا إلى منتصف القرن العشرين، ثم إلى الحركة الوطنية الحديثة التي انتهى نضالها بإحراز الاستقلال. في هذا التاريخ الطويل وخصوصًا في الفصل الأول من القرن العشرين كان العدو الأول هو الاستعمار، أي فرنسا وإنكلترا أو إسبانيا وإيطاليا. وهذا الاستعمار هو احتلال عسكري مباشر بواسطة الجنود الفرنسيين والإنكليز والإيطاليين، وهو إلغاء للسيادة السياسية. ثم جاء الاستعمار الاستيطاني في فلسطين، علاوة على النهب الاقتصادي وإقامة دول مصطنعة، وفي نهاية المطاف تعمّقت التجزئة العربية، وصار كل بلد عربي تابعًا لفرنسا أو لإنكلترا، يصدّر إلى المتروبول المواد الأولية ويستورد منها المصنوعات؛ يصدّر النفط والفوسفات ويستورد الآلات والأدوية وغير ذلك. لكن، بعد أن نلنا الاستقلال نشأت فكرة تقول إن أحوالنا قبل الاستعمار كانت خير وبركة، وأن الاستعمار هو المسؤول عما أصابنا ويصيبنا. وهذا الكلام غلط، لأن الاستعمارين الفرنسي والإنكليزي حين جاءا إلينا لم تكن بلاد العرب في أحسن حال بل كانت في أسوأ حال. ونذكر أن تعداد السكان في مصر وسورية والعراق قد انحدر إلى الحضيض، وكان عدد سكان مصر مليونين ونصف مليون نسمة في عام 1800 في حين كان عددهم في زمن البطالمة والفراعنة ثمانية ملايين، ولم يزيدوا في العصرين الفاطمي والأيوبي على مليونين. وهذه القضية لا تقبل التفسير القائل إن الأوبئة

المتكررة هي التي أنقصت عدد السكان، لأن الطاعون اجتاح بلادنا وفرنسا في القرن الرابع عشر وحصد نصف السكان، لكن فرنسا عوضت الخسارة، غير أن مصر وسورية والعراق لم تتمكن من تعويض النقصان.

في سياق تعداد السكان المتراجع نشير إلى تراجع الرقعة الزراعية وتوسع الصحراء وسقوط القانون وانحدار العقل والتضخم النقدي في العصر العثماني بعد اكتشاف أميركا. ويمكن القول إن العصر الاستعماري في القرنين التاسع عشر والعشرين الذي رفع عدد سكان مصر خلال مئة وخمسين سنة من مليونين ونصف مليون إلى 4 ملايين نسمة، ثم إلى 10 ملايين، وفي سورية الكبرى من مليون (أو 1.2 مليون) إلى مليونين، فإلى أربعة أو خمسة ملايين، وكذلك الحال في العراق، يمكن القول إن عصر الاستعمار هو عصر النهضة وبداية الخروج من القبر. أخبرني ياسين الحافظ حين كان يقرأ خطط الشام أن دمشق في القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت قبرًا بعدما انخفض عدد سكانها إلى ثلث ما كان عليه قبل 250 سنة من العصر العثماني. إن كلمة استعمار تستحق أن تُعاد إلى أصلها وإلى معناها العربي. استعمر تعني عَمّر، ومقولة الاستعمار تأتي في سياق مقولة العمران، والتاريخ كله عبارة عن استعمار. الصين أو سورية أو العراق قبل آلاف السنين، وروسيا وأوروبا قبل ألف سنة، قامت بفضل استعمار الإنسان الأرض. هذه هي الحضارة، وبهذا المعنى إذا لم نكافح ضد الرمل ونحمي الأشجار والطبيعة فنحن سائرون نحو التصحر. وعندما نتكلم على الحقبة الاستعمارية الحديثة أو حقبة الاستعمار الغربي ينبغي ألا يضيّع كلامنا الوقائع. وللاستعمار جرائم بلا أدنى شك؛ فالايطاليون ارتكبوا جرائم في ليبيا، وكذلك فعلت فرنسا في الجزائر، ونستطيع أن نضع لائحة طويلة بالجرائم الاستعمارية في الجزائر وليبيا وسورية ولبنان والعراق ومصر والسودان. لكن القول إن أحوالنا قبل الاستعمار كانت جيدة فنحن مخطئون أو كاذبون. الغزو كان موجودًا في المغرب الأقصى وفي العراق والجزائر وتونس، وفي سورية وجبل لبنان والسودان ومصر وجزيرة العرب منذ مئات السنين. البدو يغزون الحضر، وقرية في الجبل تغزو قرية في وسط الجبل وتدفعها نحو الساحل وتسبي نساءها. البدو ينهبون قوافل الحج. حارة

تغـزو حارة في المدينـة الواحدة. ويمكـن القول حتى الأمس القريـب إن الغزو كان حالة موجودة خلال مئات السـنين. والقضية لم تكن فروسـية وشجاعة بل كانت قتـلًا وتهجيرًا وسـبيًا ونهب أمـوال ... إلـخ. بين عامـي 1943 و1968 استقلّت معظم الدول العربية، وتسلم القوميون السلطة، والبلدان العربية صارت دولًا في الأمم المتحدة، وبعض هذه الدول شـارك في تأسـيس الأمم المتحدة، وصـار لهـا حكومـات وطنية ومـدارس وطنيـة. هنا ظهـرت مقولـة جديدة هي «الإمبريالية». وهذه المقولة أدخلها الماركسـيون إلى الثقافة السياسية. والفارق بين الاسـتعمار والإمبريالية هو أن الاستعمار شـيء ظاهر، أي جيش أجنبي من الفرنسيين الشـقر والسنغال السـود موجود في سـورية ولبنان، وجيش إنكليزي وهندي موجود في مصر. الاسـتعمار شـيء ظاهر، أما الإمبريالية فليسـت شـيئًا ظاهرًا. وكلمة «الإمبريالية» جاءتنا من لينين ومن التراث الماركسي. فهي مقولة تستعمل للدلالة في المرحلة العليا للرأسـمالية الاحتكارية مع أن لينين استعمل هـذا المصطلح في حديثـه عن حروب نابليـون وعن عصر الرأسـمالية التجارية في القرنين السـادس عشر والسـابع عشـر، وحذّر البروليتاريا المنتصرة في عام 1917 من أن تتخذ مواقف إمبريالية تجاه شـعوب متأخرة مستضعفة. وفي هذا الميـدان يمكـن الحديث عن إمبرياليـة رومانية قبـل ألفي سـنة، وإمبريالية أثينية قبل خمسـة وعشـرين قرنًا، وعن إمبريالية صينية وهندية، وعـن إمبريالية عربية. وهذا ما قاله هشـام جعيط في نـدوة «العقلانية العربية: واقـع وآفاق» حين رأى أن العـرب بعد وفاة الرسـول مباشـرة، وخصوصًا في عصر الخلفاء الراشـدين، صار لديهم مشروع إمبريالي، وأرادوا تأسيس سـلطان، وشرعوا في الفتوحات، ففتحـوا العـراق وسـورية ومصر وفـارس، واسـتمر ذلك فـي عصـر معاوية بن أبي سـفيان حيث فتحت بلـدان المغرب البربـري. لكننا، نحن العـرب، اعتبرنا إمبرياليتنا ممتازة وإمبرياليات غيرنا سافلة. فلنقل ذلك صراحة: إذا كان ذلك هو خيارنا فلا بد من أن نلوم أنفسـنا على جهلنا وعلى سقوطنا الروحي حين جعلنا الأبطال الملائكة عربًا، والشياطين من غير العرب.

هنـاك أنـاس يعتقـدون أن الغرب بنـى تقدّمـه ورفاهيتـه (مع أنـه لـم يصل إلى الرفاه إلا في آخر 30 سـنة) على اسـتغلال بلدان آسـيا وأفريقيـا، وأن تقدم

الغرب قائم على السرقة، وأعتقد بصراحة أننا وقعنا في مبالغة كبيرة. إن مقولة الإمبريالية يجب أن تدرس مجددًا. وأتساءل: من هو أحرص على مصالح شعوب العالم الثالث، حكّامها وأحزابها أم البنك الدولي؟ أنا أشك في أن يكون حكام هذه الدول أكثر حرصًا على اقتصادها وشعوبها من البنك الدولي ومن مليارديرية البنك الدولي الذين هم أميركيون وسويديون وإنكليز وفرنسيون.

لا شك في أن المستعمرات في القرنين السادس عشر والسابع عشر، والرقيق الأسود، كان لها شأن في النهوض الرأسمالي الأوروبي يومها، لكن لا أستطيع أن أهمل أن العصر البرجوازي الذي بدأ في القرن الثالث عشر في مدن بلجيكا وفرنسا وإنكلترا وإيطاليا هو أمر داخلي يتعلق بالتقدم والنهوض والتنظيم وقدرة الشعب على الإبداع والتحضر. بينما لم تكن كلمة «شعب» مستخدمة لدينا نحن العرب قبل القرن الثامن عشر، بل كان لدينا مفهوما العامة والخاصة، وكلمة «الشعب» تعني العامة.

أذكر أن كاتبًا عربيًا عجيبًا هو برهان غليون يكتب طوال الوقت عن الديمقراطية، لكنه في الحقيقة ديماغوجي، فهو ينظر إلى الشعب كأنه بديهة، ويستعمل كلمة شعب كما يستعمل كلمات مثل الكرسي والطاولة. وقرأت له مقالة تتكلم على الشعب والديمقراطية، كأنه «الأثنوس»، أي القوم اللغوي. لا، الديمقراطية تعني الشعب بالمعنى السياسي والحقوقي، أي إنه المواطنون الذين ينتمون إلى الدولة. هذا مسلك برهان غليون وهو مسلك عجيب لشخص يتكلم على الديمقراطية بهذه الطريقة.

إن تاريخ العرب المعاصر يمكن تقسيمه إلى ثلاثة عصور: عصر النهضة والاستعمار والحركة الوطنية، وبلغة ألبرت حوراني في كتابه المهم **الفكر العربي في العصر الليبرالي** الذي تُرجم إلى **الفكر العربي في عصر النهضة**، والعنوانان جيدان، والعصر الليبرالي أو عصر النهضة يمتد من أوائل القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، ثم جاء عصر جمال عبد الناصر والقومية العربية التحررية، وهو عصر قصير لكنه بارز، ثم الحقبة الثالثة، أي عصر الانهيار والانحدار وهو عصرنا. وكل عصر من هذه العصور ينطلق مما قبله ويحمل معه

إلى هذا الحد أو ذاك تناقضات العصر الذي سبقه. فعصر النهضة والاستعمار والحركة الوطنية والاستقلال انطلق من حالة الانحطاط السابقة، ولا سيما أننا نرى اليوم بعض التيارات الإسلامية وبعض المؤرخين ينفون وجود عصر الانحطاط ويقولون: لم يكن هناك انحطاط، ليصلوا إلى عدم وجود نهضة. الآن، في القرون الوسطى، يحق لنا أن نتكلم على تجارة عالمية، وعلى طريق الحرير وتجارة التوابل والذهب والعاج والعبيد والجواري، ونعرف أن العرب كانوا جزءًا من هذه التجارة العالمية. لكن، في ذلك العصر شهدت الأمة العربية وأغلبية أقطار العرب، مثل سورية والعراق ومصر وأيضًا أقطار المغرب العربي، مرحلة ركود عجّلت في المنحنى الديموغرافي الهابط، أي في تناقص عدد السكان. وهذا الانحدار الديموغرافي هو محصلة جوانب كثيرة، منها تقلّص الأرض الزراعية وانحسار الأمن ونهب الملكية ومصادرة الإنتاج. وبالتأكيد لا يمكن إرجاع حالة الانحطاط إلى المصادرة وحدها. ففي فرنسا في عام 1300، أي في الفترة العربية نفسها تقريبًا، صادر الإمبراطور فيليب أملاك اليهود، بل حاكم رهبانًا بتهمة التعامل مع المسلمين والإسماعيليين، وأصدر عليهم الحكم بالحرق، فأحرق 54 راهبًا، ووضع الملك يده على أموالهم. ولا بد من أن أشير إلى كتاب موريس لومبار الذي ترجمه ياسين الحافظ بعنوان **الإسلام في عظمته الأولى** الذي يصف أحوال العرب في وسط العالم وبين العوالم الموجودة، فهم في وسط دائرة أفريقيا والسودان (جنوب بلاد العرب) ودائرة الهند وجزر الهند الشرقية، ودائرة الصين (شرق العرب)، ودائرة السلاف (شمال العرب) ودائرة الروم واليونان (شمال غرب العرب). ولم تكن أميركا مكتشفة بعد. هذا هو العالم آنذاك، وكان العرب يتلقون العبيد والذهب والعاج من الدائرة الأفريقية، ويتلقون الحرير من الصين، والتوابل والمنسوجات الفاخرة من الهند، والجلود والأخشاب من بلاد السلاف. والأسلحة من الروم والإفرنج، وفوق ذلك يفرضون الأتاوى على تجارة الترانزيت لأنهم صلة الوصل بين هذه العوالم والحضارات. ونعرف أن سوقي بغداد والبصرة في العصر العباسي كانتا مركزين مهمين لتجارة العبيد. لكن، في القرن الخامس عشر هزمت الملاحة العربية التي كانت تهيمن على البحر الأبيض المتوسط والمحيط الهندي، وتراجعت التجارة

العربيـة وانتقلت إلى البرتغـال، والبرتغاليـون داروا حـول رأس الرجاء الصالح وانتصـروا على العرب بعدما استفادوا مـن أحمد بن ماجد واسـتخدموا الرياح الموسـمية في رحلاتهم من شـواطئ أفريقيا إلـى الهند. ثم جاء الفتـح العثماني في عام 1516 وأُلحقت سـورية ومصر بالدولة العثمانية، وفقد العرب أرباحهم كلها من التجارة العالمية. ولا شـك في أنه كان لهذا الأمر شأن كبير في الانهيار العربي. البحر الأبيض المتوسط تدهور موقعه، والتجارة العالمية البحرية دارت حـول أفريقيـا، وصـار المحيط الأطلسـي محـور التجـارة العالميـة. ولا بد من الانتباه إلى أن العـرب في العصر المملوكي كانوا مسـتقلين بعاصمتهم القاهرة، أمـا فـي العصـر العثمانـي فضـاع التمركز علـى الـذات والاسـتقلال، وصارت العاصمة هي الآسـتانة. وطرَق العثمانيـون مرتين أبواب فيينا، وظـل البلقان بما فيـه رومانيا في حظيـرة الدولـة العثمانية، وروسـيا الجنوبية كانت تحـت النفوذ التركي، والمجر وكرواتيا بقيتا 200 سنة تحت حكم العثمانيين. وعندما يدرس الإنسـان يوغسـلافيا يرى التفاوت بين الأمم اليوغسـلافية. سـلوفينيا في أقصى الغـرب بلد متقدم جـدًا وهو يماثل النمسـا وإيطاليا. وسـلوفينيا هـذه لم تدخل قـط في حظيرة الدولة العثمانيـة، بل كانت في حظيرة النمسـا والحضارة الغربية وهـي كاثوليكية. ثـم تأتـي كرواتيا التي عاشـت فتـرة طويلة ضمـن إمبراطورية النمسـا وهـي كاثوليكيـة، ثـم صربيـا الأرثوذكسـية البيزنطية التي عاشـت 400 سـنة في حظيرة الأتراك العثمانيين. ونذكر البوشـناق الذين هـم أمة قائمة بذاتها وهم صرب وكروات في اللغة ومسـلمون فـي الدين والثقافـة. طبعًا الألبان هم الأكثر تأخرًا وكذلك الجبل الأسـود (المونتينيغرو) وهو بلد أرثوذكسـي جبلي. ومـن يتصـور أن الأمم الناهضـة والمتقدمة اسـتغلت الأمـم المتأخرة وتسـببت فـي تأخرها فهو تصور مغلـوط 90 في المئة. كتب ياسـين الحافظ مرة يقول إن التفاوت بين مسـتوى المعيشـة بين الألبان والسـلوفينيين كان مـن 1 إلى 4 قبل العصر الاشـتراكي، وبعد ربع قرن من الاشـتراكية صار الفـارق 1 إلى 7. وكان السـلوفينيون يرون أنهم ضحّوا كثيرًا مـن أجل الغير في يوغسـلافيا، ولو كانوا مسـتقلين لكانت أحوالهم مثـل بلجيكا. وأعتقـد أن من المفيد قـراءة ابن إياس والجبرتـي والبديـري الحـلاق، كـردٍّ على الذيـن يمجـدون العثمانييـن وينفون

الانحطاط. نقرأ عند ابن إياس أن العثمانيين أخذوا 27 حرفة من القاهرة إلى القسطنطينية، وأن القاهرة أقفرت من هذه الحرف. وقبلهم أخذ تيمورلنك حرفيي دمشق ليؤسسوا سمرقند. الرحالة الأوروبيون في القرنين السابع عشر والثامن عشر أعجبوا بروعة اسطنبول رمز الشرق والعالم الإسلامي، اسطنبول التي كان سكانها خليطًا من المسلمين الأتراك ومن الروم اليونانيين ومن المِلل المسيحية الأخرى واليهود. والدولة التركية العثمانية استقبلت آلافًا من الناس الذين هربوا من القمع الديني في أوروبا وفي روسيا. وكانوا يفرضون على الذميّ جزية لكنه حر في قناعاته وشعائره الدينية. هنا أذكر أن التسامح العثماني كان يُطبق على النصارى لكنه لم يُطبق في كثير من الأحيان على الشيعة. ويقدم لنا الجبرتي الذي عاش في زمن نابليون والحملة الفرنسية على مصر شاهدًا على الحالة الانحطاطية، وكذلك يقدم البديري الحلاق صورة عن وضع دمشق في عام 1750، ونذكر كتاب **خطط الشام** لمحمد كرد علي الذي يروي كيف تقلّصت دمشق وصارت ضيعة صغيرة.

الرحالة الأوروبيون المعجبون باسطنبول وعظمة عاصمة الشرق كانوا عندما يتابعون طريقهم إلى سورية أو إلى الأناضول يلاحظون حالة الخراب والفقر: ريف ميت ومدن تقلّصت وحرف تحتضر والمنطقة المعمورة بين الحضر والبدو في حماة كانت تتراجع باستمرار، والمناطق الحدية أصبحت صحراء. الرحالة الأوروبيون فهموا لماذا كانت اسطنبول عظيمة ورائعة، لأنها امتصت الأقاليم. فعندما يموت الريف يزحف مئات آلاف الناس نحو العاصمة. إن أكبر مدينة في العالم اليوم ليست نيويورك بل مكسيكو الفقيرة والبائسة. وإذا نظرنا إلى التاريخ حتى القرن الثامن عشر نلاحظ أن المدينة الكبيرة في معايير تلك الأزمنة تعد نحو مليون أو نصف مليون نسمة، ولم يكن هناك مدن مؤلفة من 5 أو 10 ملايين. الإسكندر المقدوني أنشأ مدينة الإسكندرية وكانت مدينة ضخمة جدًا، والعباسيون أنشأوا مدينة بغداد وكانت ضخمة بمقاييس تلك الأزمنة، وجوهر الصقلي أنشأ مدينة القاهرة، وقسطنطين أنشأ مدينة القسطنطينية، وبطرس الأكبر بنى بطرسبورغ، وهذه المدن العملاقة والبهية والجميلة والرائعة، كم كلفت من البشر؟ آلاف الناس والعمال ماتوا في

المستنقعات في أثناء بناء بطرسبورغ. روما كانت مدينة صغيرة نمت تدريجًا وانتقلت من الملكية إلى الجمهورية، والجمهورية الرومانية فتحت البلقان والأناضول وسورية ومصر وهزمت قرطاج وسيّرت جيوشها إلى تونس وإسبانيا وبلاد الغال، وبعد أن أتمت السيطرة تحولت من الجمهورية إلى الإمبراطورية. وحين صارت روما عاصمة العالم القديم كله تضخمت بسرعة وأصبحت مدينة عملاقة فيها ألوف الفقراء والجياع واللصوص والعاهرات. لكن أوروبا الجرمانية المسيحية في عصر ما بعد سقوط روما كانت عواصمها مجرد قرى أو مدن صغيرة تمامًا، وما غيّر هذه الحال هو الثورة الصناعية. وأذكر حين وصلنا إلى بروكسل اكتشفنا أن عدد سكان هذه المدينة 300 ألف نسمة، وعدد سكان بروكسل والضواحي نحو مليون نسمة. وبعد نحو 40 سنة زاد عدد سكان بروكسل بوتيرة وئيدة. لكن وتيرة نمو مدينة دمشق كانت أضعاف وتيرة نمو بروكسل. والأمر نفسه ينطبق على القاهرة. هنا نرى أن العالم الصناعي يتمتع بتوازن أكبر بين المدن الكبيرة والصغيرة والريف، لكن الهوّة عندنا تزداد. دمشق التي كانت تعد 8 في المئة من سكان سورية هي اليوم تعد 20 في المئة وكذلك القاهرة.

من اخترع الطباعة؟ الصين أم غوتنبرغ؟ الصين طبعًا. لكن بعد اختراع غوتنبرغ كانت الطباعة قد انتشرت في المدن الأوروبية كلها وطبع في فرنسا وهولندا وبلجيكا وإنكلترا وسويسرا والدانمارك والنمسا وإيطاليا وإسبانيا آلاف العناوين، ومن العنوان الواحد آلاف النسخ. وفي نهاية القرن السادس عشر ظهرت مطبعة أرمنية في اسطنبول ثم مطبعة يهودية ثم مطبعة يونانية، أي إن العثمانيين سمحوا لثلاث مِلل من خارج الإسلام بإنشاء مطبعة. أما المسلمون من ترك وعرب فهم في غنى عن هذا الكفر، فالمطبعة لديهم بدعة ودنس ورجس من الشيطان وزندقة. وبعد 200 سنة، أي في القرن التاسع عشر أُسست المطابع في عاصمة الخلافة، فانفجرت ثورة شعبية قادها المشايخ ضد هذا الكفر. وأذكر أن وجيه كوثراني تكلّم في ندوة «المسيحيون العرب» على التسامح العثماني، لكنه لم يتكلم على السلطان سليم الأول الذي قتل من الترك والفرس والعرب أكثر مما قُتل في حروب الدين في القرن السادس عشر

في فرنسا وألمانيا. وآنذاك قلت لوجيه كوثراني إن أوروبا كما يبدو لي عبرت تلك المرحلة، وأخشى أننا لم نعبر تلك المرحلة بعد. ومعظم الناس يجهلون ما حدث في دمشق عقب موت السلطان سليم الأول. فقد ثارت دمشق في عام 1522 بقيادة الوالي المملوكي جان بردي الغزالي في أثناء التصارع على العرش في الآستانة، وحين دخل الجيش الإنكشاري دمشق قتل ربع سكانها وربما ثلثهم. وهذا ما ساهم في انحطاط بلادنا. وكثيرون يفسرون تدهور العصر العثماني بتحول خطوط التجارة العالمية، وهذا عامل مهم بالتأكيد، لكن هناك عاملًا آخر هو مذهب عبادة المعدن الثمين. أوروبا كلها مارست عبادة المعدن الثمين، ثم غيّرت عبادتها. أما الذين ظلوا يعبدون الذهب والفضة فقد تأخروا لأنهم اعتقدوا أن الثروة هي الذهب والفضة، وراحوا يكنزون الذهب والفضة. والشكل الأول للماركنتلية هو نهب الذهب من معابد الهنود الحمر واستخراجه من البيرو. والشكل الثاني هو تشجيع التجارة، فكان الإنكليز والفرنسيون والهولنديون يصنعون السلع ويصدّرونها إلى الخارج لقاء الذهب. لكن تكديس الذهب هو، في الوقت نفسه، موت الذهب لأنه يفقد بعض قيمته الشرائية. عندنا في عصر العثمانيين صار هناك خزانة الدولة والسلطان، وهذه الخزانة هي التي تموّل السياسة والحرب. لكن، لم يكن للكدح البشري والزراعة والعلم والقانون قيمة تذكر خلافًا لأوروبا. واشتهر قول للوزير سولييه، وهو وزير بروتستانتي فرنسي في عهد الملك هنري الرابع الذي تحول إلى الكاثوليكية وأسس سلالة آل بوربون وأنهى حروب الدين، وهو التالي: «الحرث والرعي هما الثديان اللذان يغذيان فرنسا، وهما مناجم ذهب البيرو الحقيقي»، أي لا تذهبوا إلى البيرو بل افلحوا وربّوا الدواجن والخراف وهذا ما يؤمّن طعامنا.

25 - جمال عبد الناصر

• كيف تقرأ صعود جمال عبد الناصر والفكر القومي العربي في فترة قصيرة؟

ــ في يوم ما من ربيع 1955 شاهدت تظاهرة في دمشق فيها نحو 3000 إنسان يحتجون أمام البرلمان ضد حلف تركيا وباكستان. وفي العام نفسه توالت التظاهرات العربية استنكارًا للعدوان الإسرائيلي على غزة. ثم كان ذهاب جمال عبد الناصر إلى باندونغ (مؤتمر عدم الانحياز) فالاعتراف بجمهورية الصين الشعبية، ثم تأميم قناة السويس في تموز/ يوليو 1956 التي أدت إلى حرب السويس ومعركة بورسعيد واستشهاد جول جمّال، وظهر آنذاك مبدأ أيزنهاور (ملء الفراغ) ثم قامت الوحدة بين سورية ومصر. وهذه المناسبات كانت تحرك في اليوم الواحد ملايين العرب في مدن عربية مختلفة، وكان المتحركون عمالًا وطلابًا وفلاحين وجنودًا ورجال دين وأمراء وبرجوازيين. وتراءى لي أن الأمة العربية بدأت تثبت حضورها ووجودها عيانيًا.

كان التحول في عام 1955 مفاجئًا. أنا لست من أنصار الحتمية التاريخية ولا من أنصار تضخيم دور الفرد القائد، لكنني لست من أنصار العكس في الوقت نفسه. الفرد القائد يمكن أن يكون له شأن كبير في أحوال تاريخية ملائمة. المرحلة الناصرية وظهور عبد الناصر جاءا في سياق نهاية الاستعمار. في عام 1955 عقد مؤتمر باندونغ، وقبل ذلك بقليل كان عبد الناصر قد توصل مع الإنكليز إلى اتفاق الجلاء عن مصر. ثم نالت بلدان أفريقيا السوداء المستعمرة الاستقلال. وكانت الثورة الجزائرية قد اندلعت في عام 1954

ولحقتها تونس والمغرب. وكرّت الحوادث المهمة: معركة السويس في عام 1956، ووحدة سورية ومصر في عام 1958، والثورة العراقية في 14 تموز/ يوليو 1958 التي أدت إلى سقوط حلف بغداد. وهذه الحوادث كلها رفعت مكانة العروبة والقومية العربية، فانتشرت مقولاتها انتشارًا كبيرًا جدًا في سورية وفي مصر وبلدان المغرب العربي، وإذا كانت القومية العربية موجودة لدى السوريين والعراقيين واللبنانيين والأردنيين والفلسطينيين، فإنها، هذه المرة، توسعت وانتشرت في مصر والسودان وليبيا وبلدان المغرب العربي، وبشكل مفاجئ راحت ملايين الناس تنغمس في السياسة.

هنا أريد أن أقول إن النتيجة السلبية الرئيسة لعصر النهضة، في مسيرة الصعود إلى تكوين وطن وأمة وشعب، هي أن ذلك العصر انتهى إلى قيام مجتمعين واقتصادين وثقافتين في كل دولة: المجتمع الحديث والمجتمع التقليدي؛ المجتمع المسيّس والمجتمع غير المسيّس؛ المجتمع الفاعل والمجتمع المهمّش. المجتمع الأول يضم الأقسام الحديثة من المدن وبعض الأرياف المتقدمة وهي قليلة. والمجتمع التقليدي يضم المدن العتيقة وأقسامًا تقليدية من المدن والريف والبادية. وبحسب تصوري فإن عبد الناصر مثّل مشروع توحيد المجتمعين في كل قطر، أي ليس مشروع الوحدة العربية بمعنى رفض الحدود فورًا. الوحدة لها وجه آخر هو الوحدة الوطنية في داخل كل قطر. إن عصر النهضة الليبرالية بدلًا من أن يكوّن مجتمعًا واحدًا انتهى إلى تكوين مجتمعين، حديث وتقليدي. والمجتمع التقليدي أمّي لا يقرأ ولا يكتب، وفقير، وذو ثقافة تقليدية، ويمثل هذه الثقافة التقليدية في المستوى الذهني رجال الدين، وهم ليسوا أرقى ثقافيًا من الجمهور الذي يمثلونه فعلًا. ومشروع عبد الناصر يتلخص في أن النهضة والاستقلال الكامل وتقرير المصير والبناء الاقتصادي وبلوغ مجتمع الكفاية والعدل، كل ذلك يتطلب مشاركة المجتمع كله ومشاركة الأمة جمعاء، ويتطلب الاندماج بين المجتمعين.

خاض عبد الناصر صراعًا إلى اليمين وإلى اليسار. فإلى يمينه كان الإخوان المسلمون وبعض التيارات الإسلامية السياسية مثل حزب التحرير.

مـاذا يمثّل الإخوان المسـلمون؟ لقـد كانوا قوة كبيـرة في عهد الملـك فاروق، وكانـوا، قوة مسـلحة ولهم منظمات سـرية وقـوة بشـرية تصل إلى نحـو مليون شـخص. والإخوان المسـلمون يمثلون المجتمـع التقليدي، وهـم ناضلوا ليس ضد الاسـتعمار فحسـب، بل ضـد الثقافـة الغربية. عبـد الناصر لـم يناضل ضد ديـكارت أو أرسـطو أو كارل ماركـس أو كانط. الإخوان المسـلمون نشـأوا في نقطـة التقاطع بين المجتمـع الحديث والمجتمـع التقليـدي. المجتمع الحديث هو مجتمع الطبقات والانقسـام الطبقي، وهو ليس مجتمـع العمال وحدهم، بل مجتمع البرجوازية والعمال والأحزاب الحديثة. أما الإخوان المسلمون فتنطعوا للـكلام باسـم المهمشـين، بينمـا عبـد الناصـر كاد يلغي مبـرر وجـود الإخوان المسـلمين حين توجّه فـي خطبة نحو المجتمـع التقليدي بخطـاب يختلف عن خطاب الإخوان المسلمين. الإخوان المسلمون كانوا يقولون للإنسان المصري أنت أيها المسـلم. عبد الناصـر كان يخاطب الفرد العربي. عبـد الناصر كان في معركة أيديولوجية واقتصادية وسياسية، أما الإخوان المسلمون فغرقوا في معركة رفـض العالم، بينمـا عبد الناصـر تآخى مع خروشـوف وتيتو ونهرو وسـوكارنو وباندرانايكـه والمطـران مكاريـوس ومع أحمد سـيكوتوري ولومومبـا وكوامي نيكروما وغيرهم. عبد الناصر الذي تكلم على الدائرة الإسلامية لكنه كان يشدد علـى الدائرة الأفريقية وعلى الدائرة العربية التي منحهـا امتيازًا خاصًا في تفكيره وسياسـته. وعبد الناصر بعد اسـتقلال الجزائر مد يديه إلى ديغول. وروى أحمد بن بلّة بعد خروجه من السجن أن ديغول كلّفه التوسط لدى عبد الناصر لتجديد العلاقة بين فرنسـا ومصر. وكان جواب عبد الناصر أن دعـاه إلى زيارة القاهرة. وكان عبـد الناصـر قد قـرأ، عندمـا كان أسـتاذًا في الكليـة الحربية، كتـاب إميل لودريك عن البحر المتوسـط. وعبد الناصر لو كان موجودًا بيننا اليوم لرفع لواء البحر المتوسط، ولكان رحّب بالوحدة الأوروبية ومد يديه إليها.

يبدو لـي أن الصدام بين عبد الناصر والإخوان المسـلمين كان أمرًا حتميًا، وأتخيّـل أن الإخوان المسـلمين شـعروا بـأن عبـد الناصر يخطـف الأرض من تحـت أرجلهـم، وينافسـهم علـى البضاعة. معركـة الإخـوان ضد عبـد الناصر اسـتمرت 17 سـنة، بدأت في عام 1953 وحاولوا اغتياله في عـام 1954. في

تلك الفترة سارت تظاهرة في دمشق ضد عبد الناصر بعد توقيعه اتفاقية الجلاء قادها الإخوان المسلمون والشيوعيون والبعثيون. وكان عبد الناصر آنذاك في أدنى شعبية له في الوسط التقدمي السوري. وما إن مرت سنة ونصف السنة حتى تغير الموقف وانقلبت الآية. واستمر الصراع بين عبد الناصر والإخوان المسلمين حتى عام 1970.

أما عن جانب اليسار فخاض عبد الناصر معارك ضد الشيوعيين أولًا، ثم ضد البعثيين، ثم ضد اليسار الجديد. وكان في مصر منظمات وأحزاب شيوعية عديدة وصلت إلى عشرة أحزاب أهمها «الحركة الديمقراطية للتحرر الوطني» (حدتو). وكان خالد محيي الدين من قادة «حدتو» وهنري كورييل زعيم هذا الحزب الذي كان لديه مكتبة عظيمة في زمن فاروق في القاهرة، وحوكم وحبس واغتيل لاحقًا. اغتاله الجيش السري الفرنسي (OAS) لدوره المهم في تزويد الثورة الجزائرية بالسلاح. كان رجال «حدتو»، وهو أكبر منظمة شيوعية في مصر، يتناقشون مع الإخوان المسلمين في السجون ويتعاملون مع حزب الوفد، لكن موقفهم من قضية فلسطين كان من أسوأ المواقف في الحركة الشيوعية العربية. و«حدتو» كان له شأن مهم في تأسيس الحركة الشيوعية في السودان من خلال طلاب سودانيين في جامعة القاهرة. وكان لـِ«حدتو» علاقة بجماعة الضباط الأحرار، أي إن بعض الضباط الأحرار كانوا أعضاء في «حدتو». وحين قامت ثورة 23 تموز/ يوليو 1952، وتسلّم الضباط الأحرار الحكم وقفت المنظمات الشيوعية في العالم ضدهم واتّهمتهم بأن لهم علاقة بالأميركيين. لكن الحزب الشيوعي البريطاني وإذاعة بوخارست تضامنت مع الضباط الأحرار. وحدث أن عاملين هما بكري وخميس حوكما وأعدما بتهمة التخطيط لقيام ثورة عمالية ضد نظام الضباط الأحرار. قيل في ما بعد إن عبد الناصر وعبد الحكيم عامر وخالد محيي الدين صوتوا ضد تنفيذ حكم الإعدام، لكن الأكثرية صوتت مع تنفيذ الإعدام. عندئذ انطلقت صحف شيوعية في مصر بحملة تقول إن العمال يعدمون، والإقطاعيين بلا محاكمة. وانقسم «حدتو» على نفسه. فالبعض ظل على تعاطفه مع حكومة الضباط الأحرار، والبعض بقي على معارضته.

أما البعثيون فحدث تقارب في عام 1957 بين البعث وعبد الناصر تُوّج بوحدة 1958. لكن في عامي 1959 و1960 اختلف الأمر، وانقسم حزب البعث، وظهرت حركة الوحدويين الاشتراكيين «البعث المصري». أما اليسار الجديد والقوميون العرب الذين تحولوا إلى الماركسية اللينينية بدءًا من عام 1964، وكذلك اليسار الفلسطيني الماركسي اللينيني، فخاض صراعًا فكريًا ضد جمال عبد الناصر، ولا سيما في لبنان وفي بعض بلاد العرب. وأعتقد أن معركة اليسار ضد عبد الناصر، كانت ضرورة لتفسير فشل عبد الناصر. وصار عبد الناصر لدى البعثيين ومحسن إبراهيم والشيوعيين عميلًا أميركيًا. أكرم الحوراني هو من أطلق هذا الكلام في عام 1962، ثم راح حزب البعث يردد أن عبد الناصر عميل أميركي، وأن وحدة 1958 عملت عليها أميركا والإمبريالية.

في الخمسينيات من القرن المنصرم لم تكن المعركة إلا حرب الرحمن ضد الشيطان أو معركة المسيح ضد يهوه. هذه الفكرة مانوية. وماني عاش في القرن الثالث ميلادي وكان مناضلًا كبيرًا وانتهى مصلوبًا، وهو سوري من بلاد طوروس، وهناك من يعتقد أنه فارسي، ومذهبه توحيد المزدائية والمسيحية، واعتقاده يقوم على أن هناك إلهًا للخير وإلهًا للشر، وأن الدنيا هي مكان هذا الصراع. والمانوية في العصر الحديث تمثلت بالمعسكر الاشتراكي الذي هو الرحمن وبالمعسكر الغربي الرأسمالي الذي هو الشيطان، أو نحن الرحمن وما عدانا الشيطان.

أما القوى اليسارية التي تصارعت ضد عبد الناصر في مصر وسورية ولبنان، والساحة الفلسطينية التي تصارعت ضد عبد الناصر أيضًا، هي بوجه عام قوى في داخل المجتمع الحديث، وهي مستعدة لسحق المجتمع التقليدي، والمثال الستاليني جاهز وجرى تطبيقه في عدن في اليمن الجنوبي. فقد أرادوا بناء الاشتراكية في حضرموت، لكنهم بدأوا في القضاء على عائلة قحطان الشعبي وعبد القوي مكاوي وسالم ربيع علي، ثم ارتكبوا المجزرة الكبرى بين جماعة عبد الفتاح إسماعيل وجماعة علي ناصر محمد. وقد قلت لكريم مروة في عام 1982: يا أخي نحن نعتز بالعروبة حين نرى جماعتنا في عدن أرحم

من جماعتنا في إثيوبيا وكمبوديا. وكان هذا الكلام قبل مجزرة عدن، وتبيّن أن كلامي غلط.

عبد الناصر نقل مصر من مجتمع النصف في المئة إلى مجتمع العشرين في المئة، فقضى على الباشوات، وظهرت طبقة وسطى فاعلة حلت محل الباشوات، وهذا تقدم إيجابي. لكن هناك من أراد أن تتسلم الطبقة العاملة الحكم. طيب، تسلّمت الطبقة العاملة الحكم في كمبوديا، فماذا حصل؟ الخراب بالطبع.

عبد الناصر قدم للفلاحين والعمال الكرامة، ودافعت دولة عبد الناصر عن الفلاح ضد العمدة، أي ضد الاستبداد الداخلي في قلب الريف المصري. بالطبع، يجب إدانة الاستخبارات في زجها الناس في السجون وتعذيبهم أحيانًا. لكن الإخوان المسلمين أو الشيوعيين لم يكونوا ليتبنّوا حقوق الإنسان أو الديمقراطية، وما كان الشيوعيون ليتنصّلوا من الستالينية آنذاك، فكيف يتكلمون على الديمقراطية، أو من أين لهم الحق في ذلك؟ قومي سوري يقول إنه في عام 1955 وقعت جريمة كبيرة ضد حزبه وضد آلاف الناس الذين اعتقلوا وعذبوا وأهينوا بعد مقتل عدنان المالكي. هذا صحيح. لكن السؤال هو التالي: أنت لو تسلمت الحكم مع حزبك كيف ستتعامل مع الكتائبي أو مع الإخوان المسلمين أو مع الشيوعي أو البعثي أو القومي العربي؟ ستتعامل معه بالفرم والقتل والضرب. وأحسن مصير لهذه الأحزاب هو أنها لم تتسلم الحكم.

إن معظم النقد الذي وجهه اليسار إلى جمال عبد الناصر كان مغلوطًا. وسأروي حادثة نقلت إليّ عن خروشوف حين كان على شاطئ البحر الأحمر مع عبد الناصر في عام 1964 حين قال لعبد الناصر: «إياك أن تفكر بطريقة الكولخوزات. إياك أن تفكر بضرب الملاكين. ستالين كان مجنونًا، وتروتسكي مجنون. أما الأمين الحقيقي لخط لينين فهو بوخارين». وبعد سقوط خروشوف قيل إنه كان على وشك رد الاعتبار أيديولوجيًا وسياسيًا لبوخارين وحده من دون زينوفييف وتروتسكي.

المجتمع الاشتراكي بحسب رؤية عبد الناصر هو مجتمع الكفاية والعدل. ونقدي للناصرية ولعبد الناصر هو إهمال بعض قضايا المرحلة الليبرالية، ومنها أفكار أحمد لطفي السيد وعلي عبد الرازق وعبد الرحمن الكواكبي، وكذلك إهمال مقولة الحرية بدلًا من تعميقها، ولم يتم معالجة مقولة الفرد والضمير الفردي والوعي الفردي والإعلان أن الشعب غير الجمهور، وفكرة الشعب غير فكرة الجمهور، والترحيب بفكرة الاختلاف. هذا كله أُهمل. وبدلًا من إهمال مقولات عصر النهضة كان يجب تعميقها واستئنافها. ومع زوال مرحلة عبد الناصر عاد الانقسام إلى المجتمع الحديث وإلى المجتمع التقليدي معًا. وحدثت تطورات كثيرة في المنطقة العربية منذ عام 1956 أو 1967 فصاعدًا مثل مجيء هواري بومدين إلى الحكم في الجزائر فخسر عبد الناصر حليفًا في قضية الدفاع عن العقل هو أحمد بن بلّة. وكذلك التحول الذي حدث في سورية وأخذ سورية في اتجاه المزايدة بعد حركة 23 شباط/ فبراير 1966. إن هزيمة 1967 هي هزيمة لعبد الناصر وهزيمة لمصر وهزيمة للأمة العربية وهزيمة للشعب العربي وهزيمة للمزايدة السياسية. لكن المزايدة كانت أكبر وأخطر هذه العوامل، أليست هزيمة 1967 نتيجة التخلف؟ هذا ما قاله صادق جلال العظم وياسين الحافظ وآخرون غيرهما. أنا، بعد معرفتي بأحوال الصين وبأحوال فيتنام وخمس عشرة دولة ماركسية لينينية، أريد أن أقول: الحمد لله أن الطبقة العاملة لم تنتصر، ولو انتصرت هذه الطبقة العاملة المزعومة لكانت أحوالنا أسوأ عشر مرات.

فهرس عام

- ذ -

- ر -

- ز -

- س -

- ش -

- ص -

- ط -

- ع -

- غ -

- ن -